

الأعمال الكاملة للشيخ الدكتور

طارق عبد الحليم حفظه الله

المجلد السادس

٦

أصول الفقه



الطبعة الأولى

١٤٤٢ هـ - ٢٠٢٠ م

للمؤلف الشيخ الدكتور: طارق عبدالحليم -حفظه الله -

رقم المكتبة لوزارة الثقافية التركية: ٣٦٠٣٠

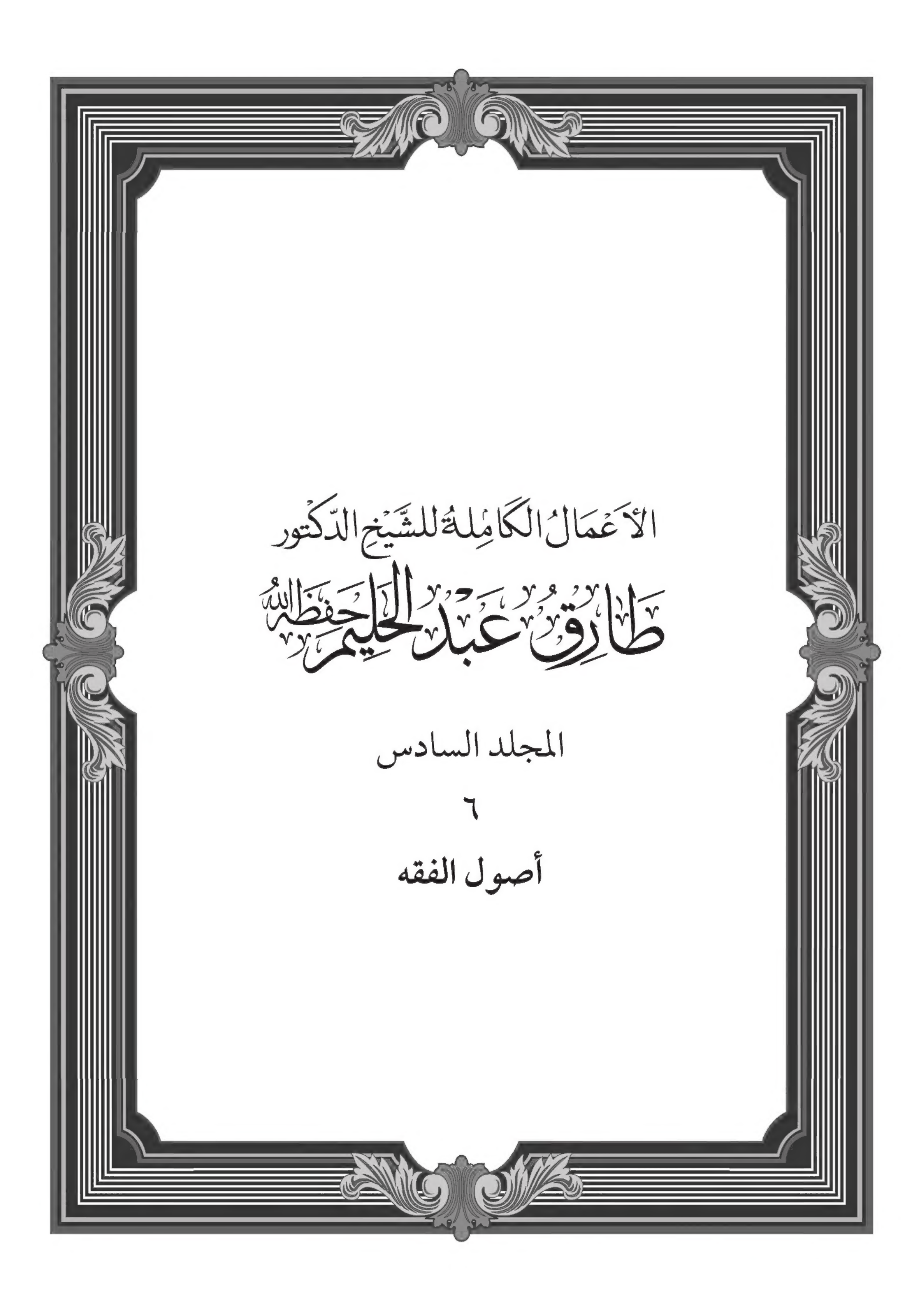
الطبع والتجليد:

Baskı&Cilt: Baskı&Cilt: Step Ajans Matbaa Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar / İstanbul
Tel: 0212 446 88 46
Sertfika No: 45522

عنوان دار الكتاب العالمي:

Yamanevler Mah. Küçüksu Cad. No: 9 Dükkan: 1
Ümraniye / İSTANBUL
Tel: +90 539 762 66 95
bilgi@kureselkitap.com
www.kureselkitap.com

دار الكتاب العالمي



الأعمال الكاملة للشيخ الدكتور

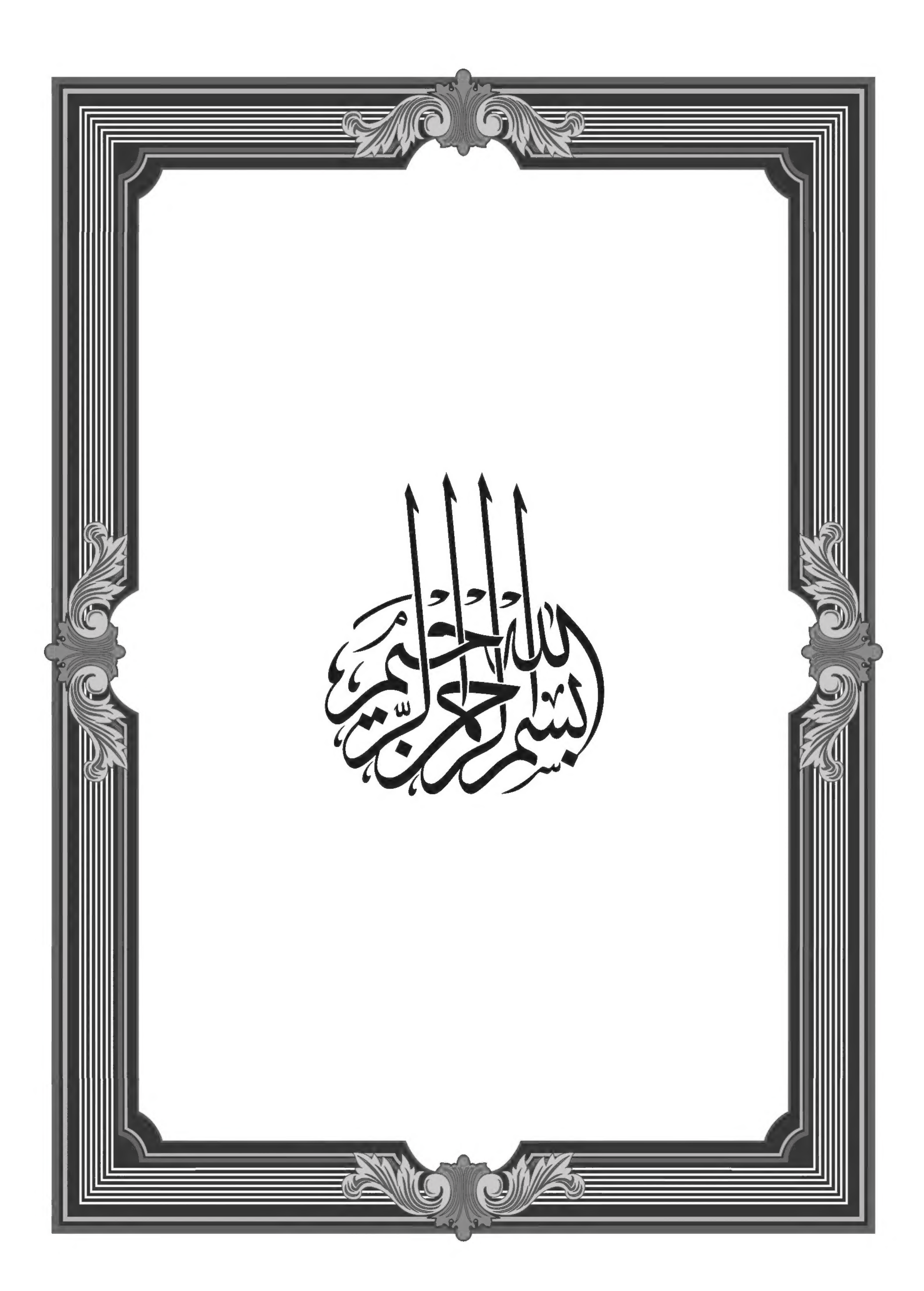
طارق عبد الحليم حفظه الله

المجلد السادس

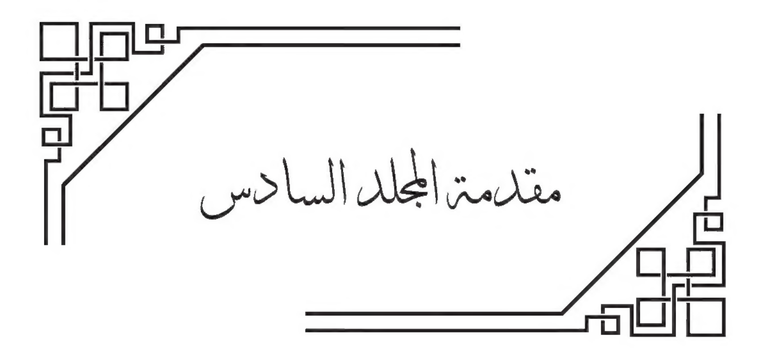
٦

أصول الفقه




بسم الله الرحمن الرحيم





مقدمة المجلد السادس

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه

الحمد لله الذي أسبغ النعم، ومنّ علينا زيادة بالكرم، جلّ ثناؤه وتقدست أسماءه، نثني عليه بما أثني به على نفسه، بكل اسم سمى به نفسه، وكل صفة نعت بها ذاته.

وبعد

فأقدم للقارئ نتفة صغيرة مما فاضت به النفس، بين يديّ صدور هذه المجموعة من مجلدات الأعمال الكاملة، التي تمت بمحبرة العبد الفقير إلى ربه، فبفضله تمت واكتملت.

فإني، منذ نعومة أظافري، كنت شغوفاً بالكتاب، أي كتاب، يُقرأ منه لي في الطفولة، ثم ما أتناوله بالقراءة، حين تهيأت للقراءة. وما أحسب هذا إلا إرث الأجداد من ناحية والديّ كليهما.

وقد بدأت القراءة المستنيرة الهادفة منذ بلغت الخامسة عشر من العمر. فبدأت بقراءة أمهات الكتب في الأدب العالميّ، ثم الأدب العربيّ، وولعت بالشعر، فحفظت منه الكثير. ثم تنوعت المطالعة بعد ذلك، فذهبت أدور بين موضوعات العلوم كلها، كعلوم الفلسفة، والرياضيات، والاجتماع، والاقتصاد، ثم الدين!

وما أن بدأت أطّلع على ما بين يديّ من كتب تعالج مسائل التوحيد والإيمان، حتى نبذت، أو كدت، كل ما عدا ما يتعلق بالإسلام الحنيف من موضوعات. وكان المصباح الذي أنار لي في تلك الطبقات المظلمة المتراكمة من الجاهلية القابعة فوق رؤوسنا، ولا يكاد

أن يأبه لها أحد، وكأنها قدرٌ محتوم، كان ذاك المصباح، بعد كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، هو كتاب معالم في الطريق، للشهيد سيد قطب، ومن بعده الظلال. وكان ذلك في العام الذي انتقل فيه الشهيد، نحسبه، إلى ربه الأكرم.

ومنذ ذلك الوقت، آليت على نفسي إلا أن أقرأ ما يمكن لإنسان أن يقرأ، في حقيقة هذا الدين، عقيدة وشريعة، وأخذ بي علم الأصول مأخذه، من حيث اتجاهي إلى الرياضيات وشغفي بها. فامتدت مسيرة القراءة ما يزيد على نصف قرن، ولله الفضل والمنّة. وكان منحاي في هذا التوجه هو منحى أهل السنة والجماعة، لم أحد عنه قيد شعرة، بفضل الله تعالى، عقيدة وشريعة.

ثم بدأت، في أواخر فترة السبعينيات، والتي يعلم من عاشها، كيف كان حال مصر، والحركات الإسلامية، والوضع الإسلامي عامة، والكفريّ في مقابله، بدأت تدوين ما رأيت الساحة الإسلامية في حاجة إليه، حسبما رأيت وعاينت وقابلت ودرّست، من عقول تحتاج إلى التوجيه والإرشاد خاصة. فامتدت مسيرة التدوين أربعين سنة كاملة.

وقد كانت البدع تلعب دورها، إلى جانب تنحية الشرع والحكم بغير ما أنزل الله. فكانت بدعة الإرجاء التي رفع رايتها الإخوان المسلمون، ثم الحرورية على يد مصطفى شكرى، ثم سرطان «العقلانية» الخبيث الذي ما زال يتدسس بين «المثقفين»، حتى أغوى الكثير من المؤثرين في المشهد الإسلامي وغيره، بما يشيعه عن الحرية والمساواة والتسامح، وما إلى ذلك من معان، كلها حق أريد بها باطل.

ثم كانت قبل ذلك محاكمات الشهيد سيد رحمه الله، واعتقال جماعته وخروجهم من المعتقل، في منتصف السبعينيات، ثم ما حدث في عملية الفنية العسكرية، واستشهاد صالح سرية رحمه الله، مما شحذ نفوسنا للتوغل في الحركة الإسلامية، ليس من خلال القلم وحده، بل من خلال الممارسة والتوجيه والتدريس.

وكان نتيجة ذلك كله عدد من الكتب والأبحاث، التي لمت شملها في هذه المجموعة، تناولت فيها كثيرا من المسائل الشرعية والأصولية والسياسية والعقدية، سواء إنشاءً أو ردّاً ونقداً أو إسقاطاً.

ولن أطيل على القارئ، حتى لا تملّ نفسه منى قبل أن يقرأ لي كلمة واحدة. لكن أردت أن ألقي ضوءا خافتاً على الخلفية التي خرجت من صاحبها ما سيأتي من مدونات، أحسبها ستتكلم عن نفسها، وتبين عن صاحبها أفضل مما يمكن أن يبيّنه بنفسه، فللكاتب بصمة، في فكره وأسلوبه، لا يشاركه فيها أحد، كبصمة اليد، حذو القذ بالقذة.

ولله وحده الفضل الكامل والمنة التامة

د طارق عبد الحليم

تورونتو

٤ مايو ٢٠١٩ – ٢٩ شعبان ١٤٤٠





الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد

د. طارق عبد الحليم



الحمدُ لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه

وبعد

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في مصر عام[١] ١٩٧٨، ثم تتابعت من بعد ذلك طبعاته مما لا يحصى عدده إلا الله سبحانه. وقد كان هذا الكتاب هو الأول في سلسلة كنت – وإخوة لي – قد قدرنا أن نصدرها تباعا تحت اسم «عقائد السلف». وقد أصدرنا منها هذا الكتاب ثم كتاب «حقيقة الإيمان»[٢]، ثم كان أن تفرق الجمع وتشتت الشمل، وانشغل كلّ بما هيأ الله له من مشاغل إلى يومنا هذا. وكان أن صدر الكتاب تحت اسم «أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد الحميد» لأسباب يعرفها من عايش جوّ السبعينيات وتعرّف أوضاع المنتسبين إلى الدعوة في إبانها. وقد كان العون الذي تلقيته من إخواني في إخراج هذا الكتاب هو في مناقشة موضوعاته والنظر في أدلته ومراجعة أفكاره، وهو عون ليس بالقليل، كذلك فقد أمدّني أخ عزيز من أولئك الأخوة ببعض النقولات التي تدعم النصوص وتؤيد الفكرة، ثم بعد ذلك، كانت مهمة الكتابة والتدوين والتنسيق والترتيب هي من عملي بفضل الله وتوفيقه، وكل من اطلع على ما كتبت في أعمالي الأخرى مثل «مقدمة في أسباب إختلاف المسلمين وتفرقهم» أو «المعتزلة: نشأتهم وتطورهم»، أو راجع مقالة من مقالاتي مثل «الإرجاء والمرجئة» أو «مفهوم السببية»، لما أخطأ أسلوبي في الإنشاء، وطريقة تناولي للبحث فإن لكل كاتب أسلوب وطريقة تناول وعرض هي منه بمنزلة بصمة الأصبع، لا تتكرر[٣].

وفي عام ١٩٩٢، في أحد المؤتمرات الإسلامية في دنفر/ أمريكا، كان من قدر الله سبحانه أن أهداني أخ لي في الإسلام، كتاب اسمه «**عقيدة الموحدين والرد على الضّلال**

[١] طبعة دار المدني، مصر

[٢] انظر كتاب «حقيقة الإيمان» في مجموعة كتبنا على هذا الموقع، وقد كان قد صدر أولا تحت عنوان «فتح المنّان في بيان حقيقة الإيمان» ثم آثر ناشروه أن يغيروا اسمه إلى «حقيقة الإيمان»!

[٣] وأني لعلى علم بأن الأدعياء كثيرون، فلعل من الناس من إدّعى نسبة هذا العمل، فإلي من عساه أن فعل هذا أقول: إن نسخته الأولي لاتزال بحوزتي، فليتق الله ربه من ادعى نسلا وهو ذو عقم، والفضل لله وحده أولا وآخراً.

والمبتدعين»[١] بتقديم الشيخ الإمام عبد العزيزبن باز، رحمة الله عليه، وجمع الشيخ عبد الله بن سعدي الغّامدي العبدليّ، فما أن قلّبت فيه حتى فوجئت بكتابي هذا بين الرسائل المنشورة في هذه المجموعة، تحت رقم [٢]١٣، دون أن أعرف عن ذلك شيئ. ولعل أحد الأخوة قد قدّمه إلى الشيخ العبدليّ[٣] ، الذى رأى فيه ما يستحق النشر في هذه المجموعة الفريدة من مدونات أهل السنة والجماعة. ووالله الذي لا إله إلا هو ما سعدت بشئ قط سعادتي بهذا الأمر إلا حين استقبلت ولد من ولدي، فإنني – يعلم الله – ما اهتممت في رحلتي في مجال الدعوة إلى الله التي تجاوزت ثلاثين عاما، بصيت أو شهرة، ولكن آثرت العمل مع الخاصة في شرح التوحيد ومقتضياته وتأصيله دون النظر إلى ما قد يعترض ذلك من نوازع النفس وشهواتها في استدعاء الشهرة وعلو الصيت. وقد يسأل سائل: فما بالك تظهر الآن ما خفي مدة ربع القرن الخالي؟ فأقول: إن مرور هذه الحقبة من الزمن كفيل بان يهوّن أمر الكتاب والكاتب جميعاً، ثم إن إعلان الحق له قوة ذاتية إذ الحق هو من أسماء الله تعالى، لا يحتاج إظهاره إلى سبب، بل سبب إظهاره كامن في ذاته.

وقد كان السبب في إصدار هذا الكتاب وبحث هذا الموضوع هو ما ساد فترة السبعينيات من اضطراب وخلط في المفاهيم ومن ذلك فهم طبيعة الجهل كعارض من عوارض الأهلية، وحدوده وأحكامه، ثم ما كان مما هو من طبائع البشر حين يتعرضون لما يجهلون، فغلا بعضهم وتطرف بأن ألقى تهمة الكفر على كلّ من «جهل» بشكل عام دون تحقق بموضوع الجهل وما وقع عليه. وأفرط البعض الآخر فجعل جاهل التوحيد في كل درجاته وأبعاده مسلماً لا يضره شيئ من هذا الجهل، بل تعدى البعض إلى أن آثروا أن لا يتوجهوا بالدعوة إلى ذويهم أو إلى شرح حقائق التوحيد لمن يهمهم أمرهم خشية أن لا يتقبلوه، وهو ما قد يوقعهم في خطر الكفر، بينما إن تركوا على جهلهم لكان هو خير لهم! فقدموا الجهل على العلم،

[١] طبعة مكتبة الطرفين بالطائف

[٢] نشر الكتاب تحت اسم «أبو عبد الله عبد الرحمن بن عبد الحميد المصري» ولا أدرى سبب إضافة المصريّ ، أكانت ضرب من التخمين أم إشارة إلى الواضع الأصلي للكتاب.

[٣] لم التقي الشيخ العبدلّي ولعل الله أن يجمعنا في يوم من الأيام على الخير إن شاء الله تعالى.

وخالفوا شرعة الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم التي تقضى ببيان الحق والصدع به. وتفاقم الأمر وقتها حتى أن صار الرجل يقابل الرجل في مجال الدعوة فيكون أول ما يسأله عنه «أتعذر بالجهل أم لا تعذر!» هكذا بهذا التعميم والإطلاق! ثم يكون تقييم الأخ لأخيه في الإسلام وموقفه منه مبني على إجابة هذا السؤال لا غير!

في مواجهة ذلك الإفراط والتفريط، رأينا أن نتناول عارض الجهل بالشرح بصفة عامة، مبينين أحكامه التي تختلف بحسب موضوع الجهل وما يقع عليه، فالجاهل بالتوحيد له أحكام غير الجاهل بما علم من الدين بالضرورة أو مما هو من القواعد العامة والكلية أو مواضع الإجماع أو غير ذلك مما بيّنه علماؤنا في هذا الباب. وقد جمعنا شتات ما تفرق في كتابات العديد من كتب الأصول في هذا الموضوع، وكان تقسيم الأمر وتفصيله وتدوينه في موضع واحد هو الجديد الذي منّ الله علينا به في هذا البحث.

ولعل هذا الموضوع قد أصبح مما عفا عليه الزمن إذ أن الإهتمامات قد تبدلت، وهموم الدعوة قد تغيرت فلم يصبح عارض الجهل هو مما يختلف عليه الناس، وأي جهل في واقعنا هذا الذي عرف فيه القاصي والداني ما الإسلام وما حدوده وضوابطه، ومن أعداؤه ومن أنصاره. إلا أن هذا لا يمنع أن موضوع البحث هو موضوع أكاديمي لا تنقطع الحاجة الي فهمه وتحقيق القول فيه في أي زمن.

وأسأل الله سبحانه أن لا يحرمني من ثواب هذا العمل، وأن لا يكون إعلاني عنه سبب في ضؤولة ما يعود علي من فضل الله ورحمته بسببه، فوالله ما أردت بذلك إلا أن يناله سبب من اسم الله الحق، بدلا من أن يظلّ غفلا عنه، مقطوع النسب ومبتوت الأصل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د. طارق عبد الحليم

تورونتو ٩ رجب ١٤٢٥، الموافق ٢٤ أغسطس ٢٠٠٤



مقدمـــة الإصدار الأخير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما بعد

فقد وفق الله سبحانه في إخراج هذا الكتاب للمرة الأولى في القاهرة عام ١٩٧٨، حيث كانت الحركة الإسلامية وقتها تعيش حياة تتراوح بين الإنطلاق المحدود التحرر المرصود، وبين السرية النسبية الضرورية لما يمكن أن يستتبع العلن من عواقب. ومن الأهمية بمكان أن أشير هنا إلى ما دعا إلى وضع هذا الكتاب في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخنا المعاصر، إذ إن مرحلة السبعينيات كانت حافلة بالحركة الحيّة لكافة الإتجاهات الإسلامية، ومن شاء أن يراجع ذلك فليراجع ما ينشر هذه الأيام على صفحات عدد من المجلات وعلى رأسها الدورية الفصلية المتميزة «المنار الجديد» من محاورات ومراجعات لمرحلة السبعينيات، وما زخرت به من اتجاهات اسلامية تراوحت من أقصى الإرجاء،متمثلة في أتباع الإخوان المسلمون ودستورهم في هذا الوقت كتاب «دعاة لا قضاة» الذى نسب لحسن الهضيبي رحمة الله عليه حيث اسبغوا صفة الإسلام على نظم تبنت الحكم بغير ما أنزل الله كنظام ثابت وشريعة موازية مقننة بحكم الدستور، فخلطوا بين حكم الفرد المسلم مرتكب الذنب أو الكبيرة، أو حكم الحاكم الظالم الفاسق الذى يتبنى حكم الله كنظام وإن خرج عليه في بعض آليات تنفيذه، وبين تقنين الكفر والحكم بغير الشرع وتعبيد الناس له، إلى أقصى التكفير والخروج متمثلا في الحركة التي عرفت بالتكفير والهجرة وزعيمها شكرى مصطفى، الذي كفّر الحكومات والمجتمعات والأفراد واتبع فكر الخوارج حذو والنعل بالنعل، فكان ممن انطبق عليه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «سيخرج من ضئضئ هذا الرجل قوم تحقرون صلاتكم إلى صلاتهموصيامكم إلى صيامهم يقرؤون القرآن لا يبلغ تراقيهم». وبين هذه وتلك ظهرت حركات أخرى كالجهاد الذين عنوا بإتخاذ الجهاد حلاً لمواجهة الخروج على الشرع وإن ضلت بعض آليات التنفيذ التى اتبعوها فقتلوا من لا يستحق القتل واعتدوا في بعض ما قرروه، وتابعت بعض حركات أخرى مسارها كحزب

التحريرالذي تبنى بعض ضلالات الإعتزال فكرا والدعوة لإقامة حكومة إسلامية دون مراعاة حال منتسبيه، وهذا ليس مجال تتبع خريطة الحركات الإسلامية آنذاك وموقع فكرها من الصحة والبطلان، ولكن ما قصدت اليه هو أن أوضح الظروف التي صاحبت كتابة هذا الكتاب.

وقد كان فكر كاتب هذه الكلمات، ومن معه من أخوة كان لهم فضل المشاركة في بعض ما احتوى عليه الكتاب بالمناقشة والمراجعة والإمداد ببعض التعليقات والحواشي، فكراً سنياً خالصاً لا تشوبه شائبة من بدعة إرجاء أو خروج أو ما بينهما، سواء في فهم التوحيد الخالص أو مقتضيات الإيمان ومركباته وصفات الله سبحانه وما يتخرّج من هذه القضايا كالقضاء والقدر وعلم الله سبحانه وغير ذلك مما شغل الفكر الإسلامي في القرون السالفة وتراوح بعدا وقربا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثم إنه نبعت في هذا الوقت، أواسط السبعينيات، بابغة ممن انتسب إلى من حمل جرثومة الإرجاء من ناحية أو ممن اتبع فكر من سمي «بالتيار السلفي» وهم من أتباع الألباني رحمة الله عليه، سواء بوعي أو بغير وعي، نقول أن فكراً ظهر في هذه الفترة يدعى[١] أن من جهل التوحيد فلم يعرف ماهيته سلبا أو إيجابا فهو ناج عند الله سبحانه! بل بلغ بعض منتسبي هذا الفكر وقتها أن يزعم أن من الأفضل أن لا يدعو الفرد أهله وأبويه لفهم التوحيد، خوفا من أن يردوا بعض جوانبه، فتركهم يجهلونه أولى من إعلامهم به وبمقتضياته حيث أنهم كجهلة بالتوحيد ناجون غانمون، أفضل ممن عرف وعلم!

في مثل هذا الجو الغريب العجيب الذي زخر ببدع نشأت لغياب أصحاب العلم من الساحة لأسباب عديدة معروفة ظهر لنا أن تناول مثل هذا الموضوع، وهو حكم جاهل التوحيد في الشريعة بشكل علمي متخصص قد يميت هذه البدعة خاصة وأن هذه النقطة من البحث هي من دقائق على اصول الفقه في بحث «عوارض الأهلية» وهو أمر لا يتيسر للكثير أن يضطلع عليه أو أن يحققه، فأذن الله سبحانه أن أشرع في تناول هذا الأمر ببحث عاون

[١] «اعتمادا على جمل وردت في دستور جماعة الإخوان هذا الزمان ونعنى كتاب» دعاة لا قضاة»

عليه، كما أشرت من قبل، إخوة بالمناقشة والنقد حينا أو جمع النصوص الإستشهادية في بعض المواضع حينا آخر، حتى صدر في عام ١٩٧٩ تحت اسم يحمله كل من ينتمي للإسلام عبداً لله وعبداً للرحمن!

وقد لاقي الكتاب في ربع القرن الخالي من الموافقة والمعارضة ما لاقى، ولكنني أريد في هذا الموضع أن أثبت بعض النقاط التي لا بدّ منها لنبرأ الى الله مما عسى أن يلحق بكتابنا من خطأ في الفهم أو انحراف في التأويل، فنقول:

أن كاتب هذا الكتاب لايرى تكفير الأفراد ولا تكفير من أقر بلا إله إلا الله، وأنه لا يصح أن يمتحن الناس في عقائدهم لمعرفة فهمهم للتوحيد من عدمه ومن ثمّ للحكم عليهم بإسلام أو وكفر، أقول وأقرر أن هذه بدعة ضلالة لا تصح، بل المسلم لدينا «في حكم الدنيا» من أقر بلا إله إلا الله، أو شهد بما يدل عليها، على أن لا يصاحب ذلك الإقرار ظاهر شرك أو كفر شهدت به الشريعة كما في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيما ثبت من كبريات أصول الشريعة «أن مدار العمل على الظاهر»، أما من تلفظ باللفظ دون معرفة معناه، فأمره إلى الله يوم يقوم الأشهاد، فإن ذلك يعتمد على ما وقع عليه جهله سواء كان أصل الدين أو كلياته وأصوله الإعتقادية أو مما عرف من الدين بالضرورة أو غير ذلك مما أوضحناه بالدليل والبرهان في ثنايا الكتاب. فإن راح يرتكب ما يناقضه ويقدح في صحته، فإن ذلك إذن يقع تحت قاعدة تعارض ظاهرينن وهذا ليس مجال التحقيق فيه.

إن الأمر أمر دعوة إلى الله وتحقيق التوحيد في حياة الناس والأمم، وليس هو أمر إخراج دليل يتخذه الناس لتكفير بعضهم بعضا، فهذا من أقبح الأمور وأبعدها عن الشريعة، بل يجب التحقق من العلم، ثم الدعوة إلى الحق، ثم بيان الحق للمخالف ثم تحذيره، ثم معرفة وتحقيق مناط مخالفته لبيان مكانه من الإسلام إن استدعى الأمر ذلك، فمسلم محسن، أو مقصّر أوعاص فاسق أو صاحب بدعة أو خارج عن دين الدين الله كافر به.

ثم إن من قرأ كتاب الجواب المفيد وخرج بفكر تكفيري أو استخدم أدلته في غير ما قصدنا إليه مما أوضحناه، فعليه أن يتقي الله وأن يبرأ اليه من مثل هذا الإتجاه الذى لا يتبناه كاتب الكتاب ولا من هم على عقيدته السنية الخالصة.

نسأل الله أن ينفع بهذا العمل، وأن يتقبله خالصا لوجهه إنه هو السميع البصير.

د. طارق عبد الحليم

٢٨ ربيع الأول ١٤٢٤ الموافق ١٧ مايو ٢٠٠٤



مقدمة الطبعة الأولى الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد

إن الحمد لله ، نستعينه ونستهديه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، ونصلي ونسلم على رسوله محمد وعلى آله وصحبه .. وبعد :

فلقد عالجنا في البحثين السابقين (١) نقطتين من أهم النقاط التي انحرفت فيها المفاهيم السائدة عن الحق الواضح ، مما أدى إلى تقديم الإسلام لأبناء هذا الجيل مشوهًا مبتورًا ، ناقصًا هزيلاً ، بل مقطوع الصلة بالدين الذي أنزله الله على رسوله صلى الله عليه وسلم ، اللهم إلا من بعض الشكليات الفرعية دون الأصول .

كان بحثنا الأول عن حقيقة معنى التوحيد ، وبيان المعنى الحقيقي والأصلي للعبودية لله عز وجل ، والتي هي أصل دعوة الرسل جميعًا صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين . كما بينا أصل الإسلام الذي لا يكون دين الله إلا به .

وكان بحثنا الثاني عن ضبط حقيقة الإيمان ، وأنه قول وعمل يزيد وينقص ، وناقشنا فيه عناصر الإيمان ، من المعرفة والتصديق والانقياد القلبي والالتزام العملي باللسان والجوارح ، كما أوضحنا معنى الإصرار ، والرد للشريعة ، ثم رددنا مزاعم المرجئة من أن الإيمان مجرد كلمة تقال باللسان وكفى ! أو أنه مجرد عمل قلبي بحت . وكذلك رددنا مزاعم الخوارج الذين أدخلوا في أصل الإسلام ما ليس منه ، وحدوا له حدودًا جديدة حسبوها من أصل الدين ، بينما هي من كمالاته وواجباته .

كذلك أمكن لنا تحديد المقاييس الدقيقة التي نستطيع بها ضبط الواقع القائم ، سواء كان واقع فرد معين أم واقع مجتمع ما . حيث إن من لم يستوعب هذه الأصول ويفهما على وجهها الصحيح فإنه يفقد القدرة على ضبط أي واقع ، بل يختلط عليه الأمر اختلاطًا شديدًا

، فيحسب الكافر مسلمًا ، ويرمي المسلم بالكفر ، ويموه عليه المنافق بما يؤذيه ، ويضره في دينه ودنياه ، وهو غير عالم بحقيقته ، بل غير واع بما يجري حوله .

إن من الأهداف الأساسية للشريعة الإسلامية التي نبه عليها القرآن الكريم : ضبط الواقع القائم دائمًا ضبطًا شرعيًا ، لكي يتميز الخبيث من الطيب ، ويعرف الكافر من المسلم ، ويتبين الفاسق من العابد ، فيمكن حينئذ معاملة كلّ بما يستحقه ، حسب ما شرعه الله سبحانه وتعالى لذلك من ضوابط وحدود .

قال تعالى {ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب} [آل عمران : ١٧٩] .

وقال تعالى {وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين} [الأنعام : ٥٥] .

إن هذا الأثر قد صار من أهم الأمور وأخطرها ، في هذه العصور المنكودة بالذات ، وذلك لاختلاط الحق فيها بالباطل ، والحابل بالنابل ، اختلاطًا شديدًا ، حيث رفع فيها الكافرون شعار الإسلام ، بينما هم يخفون وراءه كل العداء والحقد للإسلام وأهله .

وسنحاول هنا بمشيئة الله أن نعالج بهذا البحث ، قضية صارت ـ بقدر الله ـ واحدة من أخطر القضايا التي يتعرض لها الفكر الإسلامي ، ومن ثم العمل الإسلامي في وقتنا هذا . وهي قضية تأثير عارض «الجهل» على صحة الإسلام أو فساده وبطلانه ، ودائرة تأثيره على التكليف ، وما يصلح أن يكون فيه عذرًا وما لا يصلح .

ولقد أصبح من الأمور الواضحة الآن مدى تأثير هذه القضية على الواقع الحالي لبعض «دعاة الإسلام» ، من حيث تقييمهم للواقع الحالي ، ومن ثم من حيث منطقهم في الدعوة إلى دين الله . بل إن الأمر تعدى ذلك إلى فهمهم الأصلي لحقيقة التوحيد وأصل الإسلام ، فكان من لازم قولهم ونتيجته ومساقه ما نعيذهم منه ونأباه لهم .

كما أن هؤلاء «الدعاة» قد أظهروا الواقع الإسلامي ، وكأن فيه خلافًا وصراعًا بين اتجاهين قائمين في الفكر الإسلامي ، أقل ما يقال فيهما أنهما يمثلان «موضع خلاف» بين

الأئمة ، فيسوغ لكل مسلم أن يأخذ بأي الاتجاهين شاء ! بل تعدى الأمر بالبعض إلى اعتبار أن أحد الاتجاهين ما هو إلا «بدعة منكرة» وخروج على مذهب أهل السنة والجماعة !

فهذا الخلاف ـ بزعمهم ـ إن صح أن فيه خلافًا معتبرًا (٢) ـ هو خلاف أصلي لا فرعي ؟ تنبني عليه أخطاء جسيمة في الدعوة إلى دين الله ، بل إن الأمر قد يتعدى عند البعض إلى الإخلال بفهم أصول التوحيد نفسها ، واعتبار من يسقط منها أصلاً ، ما يزال «مسلمًا» رغم سقوطه في الشرك وتلبسه به !

ويرتبط بهذه القضية ارتباطًا وثيقًا ، ما يعرف بقضية «تكفير المعين» . وهي قضية محسومة عند الأئمة الأعلام ، ولكن التناول المريض لبعض النقول ، والخطأ في تحقيق المناط الذي تنطبق عليه بعض النصوص ، أثار حولها شبهات لا وجود لها في حقيقة الأمر ، وذلك نتيجة لعدم الدراسة المتأنية في بعض الأحيان ، ولغير ذلك من الأسباب في أحيان أخرى كثيرة !

والله تعالى نسأل أن يلهمنا التوفيق والسداد &



الفصل الأول

مقدمات ضرورية

(أ) إن من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن مدار النجاة يوم القيامة ، إنما هو في تحقيق الإسلام الحقيقي لله ظاهرًا وباطنًا ، وهو ما يستلزم الانقياد والطاعة له سبحانه وتعالى .

قال تعالى {ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين} [آل عمران : ٨٥] .

وقال صلى الله عليه وسلم [لا تدخل الجنة إلا نفس مسلمة] . (٣)

كما أن عصمة الدم والمال بالإسلام في الدنيا مترتبة على صحة الإسلام في الظاهر ، والله يتولى السرائر . قال صلى الله عليه وسلم [أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله] (٤)

وقال صلى الله عليه وسلم في رواية [إنما أمرت بالظاهر ـ أو إنما نحكم بالظاهر ـ والله يتولى السرائر] (٥)

ولقد عالجنا هذه النقطة باستفاضة في البحثين السابقين ، موضحين لكل معاني الشهادة المعتبرة سواء على الحقيقة في أحكام الظاهر . فمن مات على غير الإسلام ، فليس بمتقبل منه دينه عند الله عز وجل ـ بنص الكتاب والسنة ـ كائنًا ما كان الدين الذي مات عليه .

(ب) وقد سبق أن بينا بوضوح واستفاضة حدود دائرة الملة الإسلامية ، وقلنا إن الدين ينقسم إلى أصل وفروع : (٦)

* أصل : وهو التوحيد أو الإيمان المجمل أو كلمة السواء ، أو أصل الإسلام . وهذا لم يختلف فيه الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، ولا نزلت بغيره الرسالات كلها .

* فروع : وهي فروع الشرائع المختلفة بين كل رسول ، حسب زمانه وأمراض قومه ، وحسب ما شاءت حكمة الله سبحانه وتعالى .

فأصل الدين هذا هو الذي يحد الدائرة التي يدخل بها الفرد في الإسلام ، بحيث يصح شرعًا أن يعتبر من المسلمين المتقبل دينهم عند الله عز وجل .

(ج) ثم إن هناك عوارض تعرض على الإنسان المكلف ، تسقط عنه التكليف سواء بصورة كلية أو بصورة جزئية ، وسواء فيما يتعلق بالإسلام كأصل أو بفروع الشريعة . وتؤدي هذه العوارض إلى رفع العقوبة عنه (٧) ، أو إلى عدم اعتبار تصرفاته في بعض الأحيان .

وتنقسم هذه العوارض إلى قسمين : (٨)

١ ـ عوارض لا تأتي من قبل المكلفين أنفسهم مثل :

* الجنون

* العته

* النسيان

* الإغماء

* النوم

٢ ـ عوارض تأتي من قبل المكلفين أنفسهم مثل :

* السفه

* الجهل

* السكر

* الخطأ

* الإكراه (٩)

وكل عارض من هذه العوارض باب كامل ، يشتمل على أبحاث تفصيلية تتناول تحديد معناه ، وأشكاله ، وتأثير @ كلها تؤدي إلى رفع العقوبة كليًا أو جزئيًا بشكل من الأشكال .

وما يعنينا هنا في هذا البحث هو مناقشة تأثير عارض «الجهل» على التكليف الشرعي ؛ سواء على أصل الإسلام أو على فروع الشريعة ، وبيان مذاهب العلماء فيه .

وستتضمن مناقشتنا بعض الاعتبارات الهامة ، منها :

١ ـ اعتبار الجهل من حيث موضوعه :

* الجهل بالتوحيد أو أصل الدين .

* الجهل بأصول الشريعة ، والمتواتر من الأخبار ، والصفات التي تعرف بالنقل ، ومواضع الإجماع ، والمعلوم من الدين بالضرورة .

* الجهل بأصول اعتقادية ثبتت بأحاديث آحاد ، رغم اعتبارها من أصول أهل السنة والجماعة .

٢ ـ اعتبار الجهل من حيث مكان المكلف ، سواءً في :

* دار الإسلام ، أو حيث تتوفر مظنة العلم .

* دار الحرب ، أو حيث لا تتوفر مظنة العلم .

٣ ـ اعتبار الجهل من حيث صحة الإسلام وأثره عليه ، سواء :

* الإسلام على الحقيقة ، أي في أحكام الثواب والعقاب الأخروي عند الله تعالى .

* الإسلام على الظاهر ، أي في إجراء الأحكام في الدنيا .

(د) وقبل ذلك ، فمن الضروري أن نوضح معاني الجهل التي تعنينا في هذا البحث . فإن الجهل يأتي في الشرع بمعنيين أساسيين وردا في القرآن الكريم (١٠) :

١ ـ فقد العلم :

كقوله تعالى {يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف} [البقرة : ١٧٣] . أي الغير العالم بحقيقة حالهم .

٢ ـ سفه العقل وتدني النفس وسوء التقدير :

كقوله تعالى {وقالوا يا موسى اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون} [الأعراف : ١٣٨] . على هذا المعنى أكثر ما ورد لفظ الجهل في القرآن الكريم .

وقد يطلق على الصغير الغير الواعي «جاهل» لعدم استيعابه الحجة والفهم لها . كقوله تعالى في سورة يوسف {قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون} ([يوسف : ٨٩] .

قال القرطبي «أي فعلتم ذلك إذ أنتم صغار تجهلون» . (١١)

والجهل المقصود بدراستنا هنا ، هو الجهل بمعناه الأول : أي فقد العلم . وأما الجهل بمعنى سفه العقل والنفس ، فهذا إن استتبعه الكفر فيكون الأول أحد أسبابه ، ويكون كذلك أسباب أخرى للكفر مع عدم فقد العلم ، كالتكذيب أو الإعراض أو الاستكبار .



الفصل الثاني

تأثير عارض الجهل على التوحيد

أصل الدين (١٢) هو معرفة الله عز وجل وعبادته وحده لا شريك له . وهذا لا عذر فيه بالجهل ، سواء وجدت مظنة العلم ـ كدار الإسلام ـ أم لم توجد ـ كدار الحرب ـ وسواء ثبتت إقامة الحجة أم لم تثبت . ويجب اعتبار الجاهل فيه كافرًا في ظاهر الأمر .

وهذا القدر متفق عليه بين الأئمة :

١ ـ قال تعالى {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون} [الأعراف : ١٧٢ ـ ١٧٤] . (١٣)

قال صلى الله عليه وسلم [يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة : أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكنت مفتديًا به ؟ قال : فيقول : نعم . فيقول : قد أردت منك أهون من ذلك . قد أخذت عليك في ظهر آدم آن لا تشرك بي شيئًا ، فأبيت إلا أن تشرك بي] . (١٤)

وقال ابن عباس [إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة ، فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا] . (١٥)

وقال صلى الله عليه وسلم [كل مولود يولد على الفطرة ـ وفي رواية على هذه الملة ـ فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه] . (١٦)

قال صلى الله عليه وسلم [يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء ، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم] . (١٧)

وعن أبي بن كعب [قال الله : فإني أشهد عليكم السموات السبع والأرضين السبع ، وأشهد عليكم أباكم آدم ، أن تقولو يوم القيامة لم نعلم بهذا ، اعلموا أنه لا إله غيري ولا رب غيري ولا تشركوا بي شيئًا] . (١٨)

يقول الإمام ابن كثير «وذهب طائفة من السلف والخلف أن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد] . (١٩)

ويقول [إن المراد بهذا أن جعل هذا الإشهاد حجة عليهم في الإشراك] . (٢٠)

ويقول [وهذا جعل حجة مستقلة عليهم فدل على أنه الفطرة التي فطروا عليها من الإقرار بالتوحيد] اهـ . (٢١)

ويقول الإمام البغوي «يقول إنما أخذ الميثاق عليكم لئلا تقولوا أيها المشركون إنما أشرك آباؤنا من قبل ونقضوا العهد وكنا ذرية من بعدهم أي كنا أتباعًا لهم فاقتدينا بهم ، فتجعلوا هذا عذرًا لأنفسكم وتقولوا .. «أفتهلكنا بما فعل المبطلون» أفتعذبنا بجناية آبائنا المبطلين ؟ فلا يمكنهم أن يحتجوا بمثل هذا الكلام بعد تذكير الله تعالى بأخذ الميثاق على التوحيد .

{وكذلك نفصل الآيات} أي نبين الآيات ليتدبرها العباد {ولعلهم يرجعون} من الكفر إلى التوحيد] اهـ . (٢٢)

ويقول ابن كثير [ولهذا قال ـ أن يقولوا ـ أي لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أي عن التوحيد غافلين] اهـ . (٢٣)

ويقول ابن كثير [يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم وأنه لا إله إلا هو ، كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه] . اهـ . (٢٤)

ويقول القرطبي [قوله «شهدنا» أي من قول بني آدم ، والمعنى شهدنا أنك ربنا وإلهنا] . (٢٥)

ويقول أيضًا [أفتهلكنا بما فعل المبطلون ، بمعنى لست تفعل هذا ، ولا عذر للمقلد في التوحيد] ا هـ . (٢٦)

ويقول الطبري [يقول تعالى ذكره : شهدنا عليكم أيها المقرون بأن الله ربكم كيلا تقولوا يوم القيامة {إنا كنا عن هذا غافلين} أي إنا كنا لا نعلم ذلك ، وكنا في غفلة منه ، {أو تقولوا إنما أشرك أباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم} اتبعنا مناهجهم «أفتهلكنا» بإشراك من أشرك من آبائنا واتباعنا مناهجهم على جهل منا بالحق] ا هـ . (٢٧)

ويقول البياضي [أي كراهة أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين ، أي لم ننبه عليه بدليل .. أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ، فاقتدينا بهم ، لأن التقليد عند قيام الدليل والتمكن من العلم به لا يصلح عذرًا] ا هـ . (٢٨)

ويقول صاحب المنار [والمعنى : واذكر أيها الرسول ما أخذه الله من ميثاق الفطرة والعقل على البشر عامة ، إذ استخرج من بني آدم ذريتهم بطنًا بعد بطن ، فخلقهم الله على فطرة الإسلام ، وأودع في أنفسهم غريزة الإيمان ، وجعل من مدارك عقولهم الضرورية أن كل فعل لا بد له من فاعل ، وكل حادث لا بد له من محدث ، وأن فوق العوالم الممكنة القائمة على سنة الأسباب والمسببات ، والعلل والمعلولات ، سلطانًا أعلى على جميع الكائنات ، هو الأول والآخر ، وهو المستحق للعبادة وحده] ا هـ . (٢٩)

ويقول : [قالوا : بلى شهدنا ، أي بلى أنت ربنا والمستحق وحده لعبادتنا] ا هـ . (٣٠)

ويقول صاحب المنار أيضًا [بين سبحانه سبب هذا الإشهاد وعلته فقال {أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين} أي فعلنا هذا منعًا لاعتذاركم أو احتجاجكم يوم القيامة بأن تقولوا ـ إذا أنتم أشركتم به ـ إنا كنا غافلين عن هذا التوحيد للربوبية وما يستلزمه من توحيد الإلهية بعبادة الرب وحده ، والمراد أنه تعالى لا يقبل منهم الاعتذار بالجهل .

{أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم} جاهلين ببطلان شركهم ، فلم يسعنا إلا الاقتداء بهم {أفتهلكنا بما فعل المبطلون} باختراع الشرك فتجعل عذابنا كعذابهم ، مع عذرنا بتحسين الظن بهم ، والمراد أن الله تعالى لا يقبل منهم الاعتذار بتقليد آبائهم وأجدادهم ، كما أنه لم يقبل منهم الاعتذار بالجهل . بعد ما أقام عليهم من حجة الفطرة والعقل .

{وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون} أي ومثل هذا التفصيل البليغ نفصل لبني آدم الآيات والدلائل ليستعملوا عقولهم ، ولعلهم يرجعون بها عن جهلهم وتقليدهم ، والآيات تدل على أن من لم تبلغه بعثة رسول لا يعذر يوم القيامة بالشرك بالله تعالى ، ولا بفعل الفواحش والمنكرات التي تنفر منها الفطرة السليمة ، وتدرك ضررها وفسادها للعقول المستقلة ، وإنما يعذرون بمخالفة هداية الرسل فيما شأنه أن لا يعرف إلا منهم ، وهو أكثر العبادات التفصيلية] اهـ . (٣١)

يقول الإمام ابن القيم : [فيكون تأويل قوله {وإذ أخذ ربك} وإذ يأخذ ربك ، وكذلك قوله {وأشهدهم على أنفسهم} أي ويشهدهم بما ركبه فيهم من العقل الذي يكون به الفهم ، ويجب به الثواب والعقاب . وكل من ولد وبلغ الحنث وعقل النفع والضر ، وفهم الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، صار كأن الله تعالى أخذ عليه الميثاق في التوحيد بما ركب فيه من العقل ، وأرواه من الآيات والدلائل) . اهـ (٣٢)

ويقول ابن القيم (ولما كانت آية الأعراف هذه في صورة مكية ذكر فيها الميثاق والإشهاد العام لجميع المكلفين ممن أقروا بربوبيته ووحدانيته وبطلان الشرك ، وهو ميثاق وإشهاد تقوم به عليهم الحجة وينقطع به العذر وتحل به العقوبة ويستحق بمخالفته الهلاك) اهـ (٣٣)

ويقول : قوله تعالى {أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم} فذكر حكمين في هذا التعريف والإشهاد (أحدهما) أن لا يدعوا الغفلة (والثانية) أن لا يدعوا التقليد ، فالغافل لا شعور له ، والمقلد متبع في تقليده لغيره) اهـ (٣٤)

ويقول ابن القيم (إنه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه أنه ربه وخالقه واحتج عليهم بهذا الإشهاد في غير موضع من كتابه ، كقوله تعالى : [ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون] (٣٥) ، أي فكيف يصرفون عن التوحيد بعد هذا الإقرار منهم أن الله ربهم وخالقهم ، وهذا كثير في القرآن) اهـ . (٣٦)

ويقول ابن القيم ({وكذلك نفصل الآيات} أي مثل هذا التفصيل والتبيين نفصل الآيات {لعلهم يرجعون} من الشرك إلى التوحيد ومن الكفر إلى الإيمان) اهـ . (٣٧)

٢ ـ روى الإمام مسلم في صحيحه [حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا حفص بن غياث عن داود عن الشعبي عن مسروق عن عائشة قالت : قلت : يا رسول الله ، إن ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم ، ويطعم المسكين ، فهل ذلك نافعه ؟ قال : لا ينفعه ، إنه لم يقل يوماً رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين] . (٣٨)

وروى الإمام أحمد بسنده حديثا طويلاً في قدوم وفد بني المنتفق على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جاء فيه [فقلت : يا رسول الله ، هل لأحد مما مضى من خير في جاهليتهم ؟ فقال رجل من عرض قريش : والله إن أباك المنتفق لفي النار . قال : فكأنه وقع حر بين جلد وجهي ولحمه مما قال لأبي على رؤوس الناس ، فهممت أن أقول : وأبوك يا رسول الله ؟ ثم إذا الأخرى أجمل ، فقلت يا رسول الله وأهلك ؟ قال : وأهلي ، لعمر الله حيث ما أتيت على قبر عامري أو قرشي أو دوسي ، قل : أرسلني إليك محمد ، فأبشر بما يسوءك ، تجر على بطنك ووجهك في النار .قال : فقلت : يا رسول الله ، وما فعل بهم ذلك وقد كانوا على عمل لا يحسنون إلا إياه ، وكانوا يحسبون أنهم مصلحون . قال صلى الله عليه وسلم : ذلك بأن الله بعث في آخر كل سبع أمم نبياً ، فمن عصى نبيه كان من الضالين ، ومن أطاع نبيه كان من المهتدين] . (٣٩)

وروى مسلم في صحيحه [عن أنس رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله ، أين أبي ؟ قال : في النار . قال : فلما قفي الرجل دعاه فقال : إن أبي وأباك في النار] . (٤٠)

فيتضح من الأحاديث السابقة أن جهل من مضى قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم بالتوحيد ، لم يكن عذرًا لهم سواء في الحكم عليهم في الدنيا بظاهر أمرهم ، أو في حقيقة أمرهم عند الله تعالى . وذلك بإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم أنهم في النار .

٣ـ وروى الإمام أحمد [عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً في يده حلقة من صفر . فقال ما هذه ؟ قال : من الواهنة . فقال : انزعها ، فإنها لا تزيدك إلا وهنا ، فإنك لو مت وهي عليك ما أفلحت أبدا] . (٤١)

يقول الإمام محمد بن عبد الوهاب في تعليقه على الحديث (فيه شاهد لكلام الصحابة : أن الشرك الأصغر أكبر الكبائر ، وأنه لم يعذر بالجهالة) . (٤٢)

فإذا كان الرجل لم يعذر بالجهالة في أمر من أمور الشرك الأصغر ، فكيف بالشرك الأكبر ؟ !

وروى الإمام أحمد أيضاً عن طارق بن شهاب [أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : دخل الجنة رجل في ذباب ، ودخل النار رجل في ذباب ، قالوا : وكيف ذلك يا رسول الله ؟ قال : مر رجلان على قوم لهم صنم ، لا يجوزه أحد حتى يقرب له شيئاً ، فقالوا لأحدهما : قرِّب . قال : ليس عندي شيء أقرِّب .قالوا له قرب ولو ذبابا . فقرب ذبابا ، فخلوا سبيله فدخل النار وقالوا للآخر قرب ، فقال ما كنت لأقرب لأحد شيئا دون الله عز وجل فضربوا عنقه فدخل الجنة] . (٤٣)

يقول صاحب فتح المجيد (وفي هذا الحديث التحذير من الوقوع في الشرك وأن الإنسان قد يقع فيه وهو لا يدري أنه من الشرك الذي يوجب النار) . (٤٤)

ويقول (إن ذلك الرجل كان مسلمًا قبل ذلك ـ أي أنه كفر بهذا الفعل فقط ـ وإلا فلو لم يكن مسلمًا لم يقل دخل النار في ذباب) اهـ . (٤٥)

٤ ـ وأورد الإمام القرافي المالكي كلامًا هامًا في الشرح ثم قال في نهايته (.. ولذلك لم يعذره الله بالجهل في أصول الدين إجماعًا) اهـ . (٤٦)

ولقد أورد القرافي الكلام أكثر تفصيلاً في (الفروق) فقال (اعلم أن الجهل نوعان : النوع الأول : جهل تسامح صاحب الشرع عنه في الشريعة فعفا عن مرتكبه ، وضابطه أن كل ما يتعذر الاحتراز عنه عادة فهو معفو عنه ، وله صور : من وطئ امرأة أجنبية بالليل يظنها امرأته أو جاريته عفي عنه لأن الفحص عن ذلك مما يشق على الناس

ثم أورد صورًا أخرى ، إلى أن قال : النوع الثاني : جهل لم يتسامح الشرع عنه في الشريعة فلم يعف عن مرتكبه ، وضابطه أن كل ما لا يتعذر الاحتراز عنه ولا يشق لم يعف عنه . وهذا النوع يطرد في أصول الدين ، وأصول الفقه ، وفي بعض أنواع الفروع .

أما أصول الدين فلأن صاحب الشرع لما شدد في جميع الاعتقادات تشديدًا عظيمًا بحيث أن الإنسان لو بذل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله ، أو في شيء يجب اعتقاده من أصول الديانات ولم يرتفع ذلك الجهل ، لكان بترك ذلك الاعتقاد آثمًا كافرًا ، يخلد في النيران على المشهور من المذاهب) ا هـ . (٤٧)

ويقول وهبة الزحيلي (النوع الثاني من الجهل : جهل لم يتسامح به صاحب الشرع في الشريعة فلم بعف عن مرتكبه .. وهذا النوع يجري في أصول الدين أو الاعتقادات ، وأصول الفقه وبعض الأحكام الشرعية .

أما أصول الدين فلا يعتبر الجهل فيها ، وإنما يجب معرفة العقيدة الصحيحة بالتعلم والسؤال ، ومن اعتقد عقيدة مع الجهل فقد أثم إثمًا مبينًا ، لأن المشرع قد شدد في عقائد أصول الدين تشديدًا عظيمًا ، حتى إن الإنسان لو بذل جهده واجتهد في تعرف العقيدة الحقة ولم يؤده اجتهاده إلى ذلك ، فهو آثم كافر على المشهور في المذاهب ، ولا يعذر بخطئه في الاجتهاد) ا هـ . (٤٨)

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة (القسم الأول : جهل لا يعذر فيه صاحبه ولا شبهة فيه .. إلى أن قال : وقد ذكر علماء الأصول من ذلك جهل غير المسلم بالوحدانية) ا هـ . (٤٩)

٥ ـ يقول صاحب معارج القبول (إن أنواع الكفر لا تخرج عن أربعة : كفر جهل وتكذيب ، وكفر جحود ، وكفر عناد واستكبار ، وكفر نفاق . فأحدهما يخرج من الملة بالكلية . على أن يقول : وإن انتفى تصديق القلب مع عدم العلم بالحق ، فكفر الجهل والتكذيب .

قال تعالى {بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله} . (٥٠)

وقال تعالى {أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علمًا أم ماذا كنتم تعملون} [النمل : ٨٤]اهـ. (٥١)

ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في صدد شرحه لمعنى التوحيد (وأفادك أيضاً الخوف العظيم و فإنك إذا عرفت أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه ، وقد يقولها وهو جاهل ، فلا يعذر بالجهل) اهـ . (٥٢)

ويقول الإمام ابن القيم (والإسلام هو توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، والإيمان بالله وبرسوله واتباعه فيما جاء به ، فما لم يأت العبد بهذا فليس بمسلم ، وإن لم يكن كافرًا معاندًا فهو كافر جاهل . فغاية هذه الطبقة أنهم كفار جهال غير معاندين ، وعدم عنادهم لا يخرجهم عن كونهم كفارًا ؛ فإن الكافر من جحد توحيد الله وكذب رسوله إما عنادًا أو جهلاً وتقليدًا لأهل العناد) اهـ . (٥٣)

ويقول الإمام الصنعاني عن مشركي هذه الأيام مثل عبدة الأضرحة والأولياء (فإن قلت : أفيصير هؤلاء الذين يعتقدون في القبور والأولياء والفسقة والخلعاء مشركين كالذين يعتقدون في الأصنام ؟

قلت : نعم ، قد حصل منهم ما حصل من أولئك وساووهم في ذلك ، بل زادوا في الاعتقاد والانقياد والاستعباد ، فلا فرق بينهم .

فإن قلت : هؤلاء القبوريون يقولون نحن لا نشرك بالله تعالى ولا نجعل له ندًا ، والالتجاء إلى الأولياء والاعتقاد فيهم ليس شركًا .

قلت : نعم {يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم} ، لكن هذا جهل منهم بمعنى الشرك . فإن تعظيمهم الأولياء ، ونحرهم النحائر لهم شرك . والله تعالى يقول {فصل لربك وانحر} أي لا لغيره كما يفيده تقديم الظرف ، ويقول تعالى {وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحدًا} .

وقد عرفت بما قدمناه قريبًا أنه صلى الله عليه وسلم قد سمى الرياء شركًا ، فكيف بما ذكرناه ؟

فهذا الذي يفعلونه لأوليائهم : هو عين ما فعله المشركون وصاروا به مشركين ، ولا ينفعهم قولهم نحن لا نشرك بالله شيئًا ، لأن فعلهم أكذب قولهم .

فإن قلت : هم جاهلون أنهم مشركون بما يفعلونه .

قلت : قد صرح الفقهاء في كتب الفقه في باب الردة : أن من تكلم بكلمة الكفر يكفر ، وإن لم يقصد معناها . وهذا دال على أنهم لا يعرفون حقيقة الإسلام ، ولا ماهية التوحيد ، فصاروا حينئذ كفارًا كفرًا أصليًا

فإن قلت : فإذا كانوا مشركين وجب جهادهم ، والسلوك فيهم ما سلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في المشركين .

قلت : إلى هذا ذهب أئمة العلم ، فقالوا يجب أولا دعاؤهم إلى التوحيد) اهـ . (٥٤)



الفصل الثالث

تأثير عارض الجهل في الإسلام على الحقيقة (٥٥)

أما عن اعتبار الجهل وتأثيره في حقيقة التوحيد ، أي في أحكام الآخرة عند الله من ثواب وعقاب ؛ ففيه تفصيل حيث اختلف العلماء في أمرين :

أولا : مناط التكليف (٥٦) «أي حساب الآخرة»

١ـ ذهب البعض إلى أن العقل وحده هو مناط التكليف في هذا وأن الإنسان قد فطر على إدراك التوحيد وحده ، فيجب عليه أن يصل إلى الحق بالنظر والاستدلال ، وأنه سيحاسب في الآخرة على هذا الأساس حتى ولو لم يأته رسول من عند الله عز وجل . ومن هؤلاء : المعتزلة وجمهور الحنفية وغيرهم .

يقول الإمام أبو حنيفة (لا عذر لأحد من الخلق في جهله معرفة خالقه ، لأن الواجب على جميع الخلق معرفة الرب سبحانه وتعالى ، وتوحيده ، ما يرى من خلق السماوات والأرض ، وخلق نفسه ، وسائر ما خلق الله تعالى ؛ فأما الفرائض فمن لم يعلمها ولم تبلغه ، فإن هذا لم تقم عليه حجة حكمية) اهـ . (٥٧)

ويقول العلامة الشنقيطي (قد قال قوم : إن الكافر في النار ، ولو مات في زمن الفترة ، وممن جزم بهذا القول ـ أي أن أهل الفترة الذين ماتوا على الكفر فهم في النار ـ النووي في شرح مسلم (٥٨) ، وحكى الفراقي في شرح التنقيح الإجماع على أن موتى أهل الجاهلية في النار لكفرهم ، كما حكاه عنه صاحب [نشر البنود]) اهـ . (٥٩)

وأجاب أهل هذا القول عن آية {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} [الإسراء : ١٥] وأمثالها من عدة وجوه . (٦٠)

الأول : أن التعذيب المنفي في قوله {وما كنا معذبين ...} الآية وأمثالها ، إنما هو التعذيب الدنيوي ، كما وقع في الدنيا من عذاب قوم نوح ، وقوم هود ، وقوم صالح وقوم لوط ، وقوم

شعيب ، وقوم موسى ، وأمثالهم . وإذا فلا يتنافى التعذيب في الآخرة . ونسب هذا القول القرطبي ، وأبو حيان والشوكاني ، وغيرهم في تفاسيرهم إلى الجمهور .

الثاني : أن محل العذر بالفترة المنصوص في قوله تعالى {وما كنا معذبين} الآية وأمثالها . في غير الواضح الذي لا يلتبس على عاقل ، أما الواضح الذي لا يخفى على من عنده عقل ، كعبادة الأوثان فلا يعذر فيه أحد لأن جميع الكفار يقرون بأن الله هو ربهم وخالقهم ورازقهم و وتحققوا أن الأوثان لا تقدر على جلب نفع ولا على دفع ضر ، لكنهم غالطوا أنفسهم ، فزعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى ، وأنها شفعاؤهم عند الله ، مع أن العقل يقطع بنفي ذلك .

الثالث : أن عندهم بقية إنذار مما جاءت به الرسل الذين أرسلوا مثلاً قبل نبينا صلى الله عليه وسلم ، كإبراهيم وغيره ، وأن الحجة القائمة عليهم بذلك .وجزم بهذا النووي في شرح مسلم ، ومال إليه ابن القاسم العبادي في «الآيات البينات» . (٦١)

الرابع : ما جاء من الأحاديث الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، الدالة على أن بعض أهل الفترة في النار ، كما قدمنا بعض الأحاديث الواردة بذلك في صحيح مسلم وغيره (٦٢) .

٢ـ وذهب الآخرون ـ ومنهم جمهور أهل السنة ـ إلى أن الله سبحانه وتعالى لا يعذب أحدًا في الدنيا أو في الآخرة إلا بعد قيام الحجة الرسالية عليه .

يقول الإمام ابن القيم (إن الله سبحانه وتعالى لا يعذب أحدًا إلا بعد قيام الحجة عليه ، كما قال تعالى {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} .. وهذا كثير في القرآن ، يخبر أنه إنما يعذب من جاءه الرسول وقامت عليه الحجة) ا هـ .(٦٣)

ويقول الإمام الشنقيطي (إن الله جل وعلا لا يعذب أحدًا من خلقه ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، حتى يبعث إليه رسولاً ينذره ويحذره ، فيعصى ذلك الرسول ، ويستمر على الكفر والمعصية بعد الإنذار والإعذار) . هـ . (٦٤)

ويقول (والآيات القرآنية مصرحة بكثرة ، على عدم الاكتفاء بها نصب من الأدلة ، وما ركز من الفطرة ، بل إن الله تعالى لا يعذب أحدًا حتى يقيم عليه الحجة بإنذار الرسل ، فمن ذلك قوله {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} ، فإنه قال فيها : حتى نبعث رسولاً ، ولم يقل حتى نخلق عقولاً ، وننصب أدلة ، ونركّز فطرة) ا هـ . (٦٥)

ويقول الشنقيطي (وهذه الآيات التي ذكرناها وأمثالها في القرآن تدل على عذر أهل الفترة بأنهم لم يأتهم نذير ، ولو ماتوا على الكفر ؛ وبهذا قالت جماعة من أهل العلم ، وذهبت جماعة أخرى من أهل العلم إلى أن كل من مات على الكفر فهو في النار ولو لم يأته نذير) ا هـ . (٦٦)

ثانيا : إمكان وجود من لم تبلغه دعوة التوحيد :

«أي في الدنيا بأي صورة من الصور»

١ـ فقد ذهب فريق إلى منع ذلك شرعاً ـ وإن أجازه عقلاً ؛ واستدلوا بعموم ما جاء في القرآن الكريم :

قال تعالى {وإن من أمة إلا خلا فيها نذير} [فاطر : ٢٤] .

وقال تعالى {إنما أنت منذر ولكل قوم هاد} [الرعد : ٧] .

وقال تعالى {ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت} . [النحل : ٣٦] .

وقال تعالى {كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير} [الملك : ٨ ، ٩] .

وقال تعالى {يا معشر الجن والأنس ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا} . [الأنعام : ١٣٠] .

وقال صلى الله عليه وسلم في حديث وفد بني المنتفق [... ذلك بأن الله بعث في آخر كل سبع أمم نبياً ، فمن عصى نبيه كان من الضالين ، ومن أطاع نبيه كان من المهتدين] . (٦٧)

وهؤلاء منعوا من وجود من أطلق عليهم «أهل الفترة» وهم الذين وجدوا في فترة بين رسولين ، أي في زمن انقطاع الوحي ، وطول الزمان الذي اندرست فيه الشرائع كلية ، وانطمست فيه آثار الرسالة ، ولم يصححوا حديث الأربعة الذين يختبرهم الله عز وجل يوم القيامة .

وقد روى الحديث ابن كثير في تفسيره من عدة أوجه ، منها ما جاء عن الإمام أحمد : حدثنا علي بن عبدالله ثنا معاوية بن هشام ثنا أبي عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال [أربعة يحتجون يوم القيامة : رجل أصم لا يسمع شيئاً ، ورجل أحمق ، ورجل هرم ، ورجل مات في فترة ، فأما الأصم فيقول : رب قد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً ، وأما الأحمق فيقول : رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفونني بالبعر ، وأما الهرم فيقول : رب جاء الإسلام وما أعقل شيئاً ، وأما الذي مات في الفترة فيقول : رب ما أتاني لك رسول فيأخذ مواثيقهم ليطيعنه ، فيرسل إليهم : أن ادخلوا النار ، فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاماً] . (٦٨)

يقول القرطبي في تفسير آية الإسراء {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} (وفي هذا دليل على أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع ، خلاف المعتزلة القائلين بأن العقل يقبح ويحسن ويبيح ويحظر . والجمهور على أن هذا في حكم الدنيا ، أي أن الله لا يهلك أمة بعذاب إلا بعد الرسالة إليهم والإنذار .

وقالت فرقة : هذا عام في الدنيا والآخرة لقوله تعالى {كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا} .

قال ابن عطية : والذي يعطيه النظر أن بعثه آدم عليه السلام بالتوحيد وبث المعتقدات في بنيه ، مع نصب الأدلة على الصانع مع سلامة الفطر ، توجب على كل أحد من العالم الإيمان واتباع شريعة الله ، ثم تجدد ذلك في زمن نوح عليه السلام بعد غرق الكفار .

وهذه الآية أيضاً يعطي احتمال لفظها نحو هذا في الذين لم تصلهم رسالة ، وهم أهل الفترات «الذين قدر وجودهم بعض أهل العلم» .

وأما ما روي أن الله تعالى يبعث إليهم يوم القيامة وإلى المجانين والأطفال فحديث لم يصح ، ولا يقتضي ما تعطيه الشريعة من أن الآخرة ليست دار تكليف .

قال المهدوي : وروي عن أبي هريرة أن الله عز وجل يبعث يوم القيامة رسولا إلى أهل الفترة والأبكم والأخرس والأصم ، فيعطيه منهم من كان يريد أن يطيعه في الدنيا وتلا الآية .

قلت هذا موقوف وسيأتي مرفوعاً في آخر طه ، ولا يصح ... قال ومن لم تبلغه الدعوة فهو غير مستحق للعذاب من جهة العقل ، والله أعلم) ا هـ . (٦٩)

كما نقل هذا القول الإمام ابن كثير في تفسيره عن الحافظ ابن عبد البر حافظ المغرب بلا منازع ، فقال (قال ـ ابن عبد البر : أحاديث هذا الباب ليست قوية ولا تقوم بها حجة ، وأهل العلم ينكرونها ، لأن الآخرة دار جزاء وليست دار عمل ولا ابتلاء ، وكيف يكلفون دخول النار وليس ذلك في وسع المخلوقين ، والله لا يكلف نفساً إلا وسعها) ا هـ . (٧٠)

فالراجح ـ عند أصحاب هذا المذهب ـ هو عدم وجود من لم تبلغه دعوة التوحيد في الدنيا قبل موته بأية صورة من الصور ، وذلك لعموم الأدلة على إرسال الرسل وإقامة الحجة في الدنيا على كل شخص ، وأن الدنيا هي دار التكليف والابتلاء ولا تكليف بعدها) . (٧١)

وأما عن آية الإسراء {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} فيقال فيها :

* إما أنها تعم حكم الدنيا والآخرة ، فيكون الله سبحانه وتعالى يقرر فيها حقيقة أرادتها مشيئته وحكمته ، مدللاً بها على كمال عدله المطلق جل وعلا ، بمعنى أن الله حين يعذب الكافرين في الآخرة ، فإنه قد أقام عليهم الحجة ، ولا شك في الدنيا ، وأعذر إليهم أولا فأرسل إليهم الرسل والنذر مبلغين عنه عز وجل ، كما قرر سبحانه في الآيات الأخرى الكثيرة ، والتي ذكرناها آنفا .

فالآية على هذا تقرر حقيقة سبق وأن تحققت فعلاً في الدنيا بإرسال الرسل إلى كافة الناس ، فهي لا تضع شرطاً للعذاب على من بلغه الرسول دون من لم يبلغه - فالجميع قد بلغهم - وذلك بمقتضى نصوص أخرى ثابتة في نفس محل الخلاف تنفي وجود من لم يأته نذير .(٧٢)

* وإما أنها تجري على أحكام الدنيا فقط ، بمعنى الإهلاك والعذاب واستئصال الأرضي ، وهو قول الجمهور كما ذكرنا . أو أنها تجري إلا على ما لا يعرف إلا بالشرع من أحكام الفروع ، بمعنى أنه «لا تكليف إلا بشرع» ، فتكون هذه الآية وأمثالها هي الدليل على هذه القاعدة . (٧٣)

يقول النيسابوري (وما كنا معذبين - في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع - إلا بعد مجيء الشرع) اهـ . (٧٤)

ويقول الطبرسي (إن الآية على التخصيص فيما لا يعرف إلا بالشرع من واجبات وفرائض وفروع الشريعة) اهـ (٧٥)

وأما عن حديث الأربعة المحاجون يوم القيامة ، فإلى جانب قول من قال من الأئمة بعدم صحته ، كالقرطبي وابن عطية وابن عبد البر وغيرهم ، فإن مسألة تخصيص عام القرآن بحديث الآحاد مسألة مختلف فيها ؛ فقد جعل الإمام الشافعي والإمام أحمد خبر الآحاد الصحيح السند مخصصاً لعام القرآن مطلقًا . أما الإمام أبو حنيفة فلم يخصص به العام مطلقًا ، لأن دلالة العام عنده قطعية . وأما الإمام مالك فقد خصص به العام إن عاضده قياس أو عمل أهل المدينة ، ومنع من تخصيصه بغير ذلك ، وضعَّف الخبر في غير هذه الحالة . (٧٦)

فإذا كان حديث الأربعة يعارض نصوصًا أخرى عامة ، فيجب التوقف فيه وتوكيل أمره إلى الله عز وجل ؛ خاصة وأن سنده لم تثبت صحته بإطلاق ودون مخالفة . وقد توقف مثلا الإمام مالك في حديث ولوغ الكلب رغم صحته عنده وروايته بنفسه ، وذلك لمعارضته قاعدة قطعية عنده ، وهي أن علة الطهارة هي الحياة ، على جانب قوله تعالى {فكلوا مما أمسكن عليكم} .

وكذلك ردت عائشة رضي الله عنها حديثاً لأبي هريرة رضي الله عنه في عذاب الميت ببكاء أهله عليه ، وذلك لمخالفته لقوله تعالى {ولا تزر وازرة وزر أخرى} .

٢- وذهب الفريق الآخر إلى جواز وقوع ذلك شرعاً وعقلاً . فقد ورد جواز وجود أهل الفترة وكان مستندهم في ذلك هو حديث الأربعة السابق ذكره فصححوه وقالوا به .

ومن هؤلاء الإمام ابن كثير حيث قال في تفسيره (إن أحاديث هذا الباب منها ما هو صحيح ، كما نص على ذلك غير واحد من أئمة العلم ، ومنها ما هو حسن ، ومنها ما هو ضعيف يقوى بالحسن والصحيح ، وإذا كانت أحاديث الباب متعاضدة على هذا النمط أفادت الحجة على الناظر) اهـ .(٧٧)

ثم نسب نفس القول إلى الأشعري والبيهقي وغيرها .

كذلك صحح الحديث ابن حزم في الإحكام فقال (أما من لم يبلغه ذكره صلى الله عليه وسلم ، فإن كان موحدًا ، فهو مؤمن على الفطرة الأولى صحيح الإيمان لا عذاب عليه في الآخرة ، وهو من أهل الجنة . وإن كان غير موحد فهو من الذين جاء النص بأنه يوقد له نار يوم القيامة ، فيؤمرون بالدخول فيها ، فمن دخلها نجا ، ومن أبى هلك) اهـ (٧٨)

وهو ما يراه الإمام ابن القيم حيث يقول (الأصل الثالث : إن قيام الحجة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص ، فقد تقوم حجة الله على الكفار في زمان دون زمان و وفي بقعة دون بقعة ، وناحية دون أخرى ، كما أنها تقوم على شخص دون آخر ، إما لعدم عقله وتمييزه كالصغير والمجنون ، وإما لعدم فهمه ، كالذي لا يفهم الخطاب ولم يحضر له ترجمان ، فهذا بمنزلة الأصم الذي لا يسمع شيئًا ولا يتمكن من الفهم ، وهو أحد الأربعة الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة ، كما تقدم في حديث الأسود وأبي هريرة وغيرها) اهـ . (٧٩)

ويقول الإمام الشنقيطي (الظاهر أن التحقيق في هذه المسالة التي هي : هل يعذر المشركون بالفترة أو لا ؟ هو أنهم معذورون بالفترة . فوجه الجمع بين الأدلة هو عذرهم

بالفترة ، وأن الله يوم القيامة يمتحنهم بنار يأمرهم باقتحامها ، فمن اقتحمها دخل الجنة ، وهو الذي كان يصدق الرسل لو جاءته في الدنيا ، لأن الله يعلم ما كانوا عاملين لو جاءتهم الرسل . وبهذا الجمع تتفق الأدلة ، فيكون أهل الفترة معذورين ، وقوم منهم من أهل النار بعد الامتحان ، وقوم منهم من أهل الجنة بعده أيضاً) ا هـ . (٨٠)

ويقول الشنقيطي أيضاً (وقال ابن كثير رحمه الله تعالى أيضاً قبل هذا الكلام بقليل ما نصه : ومنهم من ذهب إلى أنهم يمتحنون يوم القيامة في عرصات المحشر ، فمن أطاع دخل الجنة ، وانكشف علم الله فيه بسابق السعادة . ومن عصى دخل النار داخراً ، وانكشف علم الله فيه بسابق الشقاوة . وهذا القول يجمع بين الأدلة كلها ، وقد صرحت به الأحاديث المتقدمة المتعاضدة ، والشاهد بعضها لبعض . وهذا القول هو الذي حكاه الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عن أهل السنة والجماعة ، وهو الذي نصره الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب «الاعتقاد» ، وكذلك غيره من محققي العلماء والحفاظ والنقاد . انتهى الغرض من كلام ابن كثير رحمه الله تعالى وهو واضح جداً فيما ذكرنا) ا هـ .(٨١)

ويقول الشنقيطي (إن الجمع بين الأدلة واجب متى ما أمكن بلا خلاف ، لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما . ولا وجه للجمع بين الأدلة إلا هذا القول بالعذر والامتحان ، فمن دخل النار فهو الذي لم يمتثل ما أمر به عند ذلك الامتحان ، ويتفق بذلك جميع الأدلة ، والعلم عند الله تعالى) ا هـ . (٨٢)

وحتى على قول هذا الفريق من العلماء - أي من قدروا وجود أهل الفترة ، أو من لم تبلغه دعوة التوحيد (٨٣) - فلا وجه لتطبيق مقتضى هذا القول على من هم في أيامنا هذه (٨٤) ؛ أي عند «تحقيق مناط» هذا الحكم ، بالمصطلح الأصولي .

فزمان الفترة هو زمان اندرست فيه الشرائع كلية ، وانطمست كل أعلام النبوة وآثارها ، ولم يعرف قول نبي ولا شريعته ، ولم يجد الناس من يهديهم إلى الدين الحق إذا اجتهدوا في البحث عنه ، فلم يتمكنوا منه لعدم توفر إمكانية العلم .

فأين هذا من زماننا الذي يتلى فيه القرآن ليل نهار ، وتقام فيه المساجد في كل منطقة وحي ، وتنتشر فيه الكتب التي تعلم الناس دينهم بالملايين مطروحة بين أيديهم ، غير الأئمة والأعلام الذين أقاموا الحجة كاملة على أبناء عصرهم قديمًا وحديثًا ، فمنهم من استشهد ودفع حياته رخيصة في سبيل دينه ، ومنهم من تحمل في سبيل الحق كل بلاء وإساءة ، فظل صامدًا مناديًا بالحق مجاهرًا به في كل وقت وفي كل مكان .

وصدق الله العظيم {قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين . ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون ، قال اخسئوا فيها ولا تكلمون ، إنه كان فريق من عبادي يقولون ربنا آمنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين فاتخذتموهم سخريا حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون} . [المؤمنون : ١٠٦ـ ١١٠]

فقياس أهل زماننا على أهل الفترة لا يصح مطلقًا بأي وجه من الوجوه ، وإنما أهل الفترة ـ على هذا القول ـ قد انقطع وجودهم في الأرض منذ أن ربطت أجزاؤها بعضها ببعض بشتى وسائل الاتصالات الحديثة التي تكفل انتقال الأفكار والأخبار في مثل لمح البصر .

فمناط وجود «أهل الفترة» غير متحقق في عالمنا اليوم ـ إن صح وجودهم مطلقاً ـ فلا يجوز الاحتجاج بهم ؛ وهذا من قبيل ما ذكرنا سابقًا وكثيرًا من أنه يجب أن تحمل أقوال العلماء والأئمة من السلف والخلف ، كل قول على مناطه الحقيقي المقصود ، حتى لا تضيع الحقائق ، فنطبق أحكامًا على من ليس مكلفًا بها أصلاً ، ونخرج من مقتضاها من هو مكلف بها في حقيقة أمره ! (٨٥)

ثم إن القائلين بهذا القول ـ أي وجود أهل الفترة ـ قد قسموا أهل الفترة إلى قسمين :

ـ قسم متابع لما عليه أهل الشرك و مستنيم لهم ، غير عامل على البحث عن غير دينهم ، سواء وجد غير هذا في زمانه أم لم يوجد .

ـ وقسم عرف ما عليه أهل زمانه من الشرك والمنكر ، فرفضه ، ولكنه لم يجد دينًا يتعبد به إلى الله ، لعدم وجود آثار الرسالة في هذا الزمان .

فالقسم الأول غير معذور و ولا يدخل في مقتضى آية الإسراء أو حديث الأربعة .

والقسم الأخير : فصاحبه إما أن يكون موحداً ، ولكنه يجهل أية شريعة يتقرب بها على الله ، وذلك لعدم وجودها في زمانه ، فهذا ناج يوم القيامة ، ومثاله «المتحنفين» (٨٦) من العرب قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وإما أن يكون تاركاً لما عليه قومه من عبادة غير الله متوقفاً عنه ، ولكنه لم يصل إلى الدين الصحيح بعد أن جهد في طلبه وتحصيله فلم يتمكن ، فهذا الذي يدخل في مقتضى الآية وحديث أهل الفترة .

يقول الإمام الشاطبي (..... ونظيره مسألة أهل الفترات العاملين تبعا لآبائهم ، واستنامة لما عليه أهل عصرهم من عبادة غير الله وما أشبه ذلك ، لأن العلماء يقولون في حكمهم إنهم على قسمين :

* قسم غابت عليه الشريعة ، ولم يدر ما يتقرب به إلى الله تعالى ، فوقف عن العمل بكل ما يتوهمه العقل أن يقرب إلى الله ، ورأى ما أهل عصره عاملون به مما ليس لهم فيه مستند إلا استحسانهم ، فلم يستفزه ذلك على الوقوف عنه ، وهؤلاء هم الداخلون حقيقة تحت عموم الآية الكريمة {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا} .

* وقسم لابس ما عليه أهل عصره من عبادة غير الله ، والتحريم والتحليل بالرأي ، فوافقوهم في اعتقاد ما اعتقدوه من الباطل ؛ فهؤلاء نص العلماء على أنهم غير معذورين ، مشاركون لأهل عصرهم في المؤاخذة ، لأنهم وافقوهم في العمل والموالاة والمعاداة على تلك الشرعة ، فصاروا من أهلها ...) اهـ . (٨٧)

ويزيد الإمام ابن القيم الأمر إيضاحًا فيقول ـ في معرض كلامه عن «كفر الجهل والإتباع» ـ ما نصه : (وأما العجز عن السؤال والعلم الذي لم يتمكن من العلم بوجه فهم قسمان أيضًا :

* أحدهما : مريد للهدى مؤثر له محب له ، غير قادر عليه ولا على طلبه لعدم من يرشده ، فهذا حكم أرباب الفترات ومن لم تبلغه الدعوة .

* والثاني : معرض لا إرادة له ، ولا يحدث نفسه بغير ما هو عليه .

فالأول يقول يا رب ، لو أعلم دينا خيرًا مما أنا عليه لدنت به وتركت ما أنا عليه ؛ ولكني لا أعرف سوى ما أنا عليه ، ولا أقدر عليه ، فهو غاية جهدي ونهاية معرفتي .

والثاني : راضٍ بما هو عليه ، لا يؤثر غيره عليه ولا تطلب نفسه سواه ، ولا فرق عنده بين حال عجزه وقدرته . وكلاهما عاجز : فالأول كمن طلب الدين في الفترة ولم يظفر به ، فعدل عنه بعد استفراغ الوسع في طلبه عجزًا وجهلاً . والثاني : كمن لم يطلبه ، بل مات على شركه ، ولو كان طلبه لعجز عنه . ففرق بين عجز الطالب وعجز المعرض) اهـ . (٨٨)

ويجب أن نلاحظ أخيرًا ، أن كل ما نقلناه من خلاف بين العلماء في هذا الفصل ، إنما هو في أحكام الآخرة فقط ، أي في مآل الجاهل يوم القيامة في أحكام الثواب والعقاب عند الله سبحانه وتعالى ، وأما بالنسبة لأحكام الدنيا فلا خلاف بين العلماء في اعتباره كافرًا في ظاهر أمره ، وذلك لجريان الأحكام في الدنيا على هذا الأساس .

يقول الإمام ابن القيم (والله يقضي بين عباده يوم القيامة بحكمه وعدله ، ولا يعذب إلا من قامت عليه حجته بالرسل ، فهذا مقطوع به في جملة الخلق ، أما كون زيد بعينه أو عمرو قامت عليه الحجة أم لا ، فذلك مما لا يمكن الدخول بين الله وبين عباده فيه ، بل الواجب على العبد أن يعتقد :

ـ أن كل من دان بدين غير الإسلام فهو كافر .

ـ وأن الله سبحانه وتعالى لا يعذب أحدًا إلا بعد قيام الحجة عليه بالرسول . هذا في الجملة والتعيين موكول إلى الله ، وهذا في أحكام الثواب والعقاب ، وأما في أحكام الدنيا فهي جارية على ظاهر الأمر) اهـ . (٨٩)

فهذا النص للإمام ابن القيم هو فصل الخطاب في موضوعنا ، فنحن كمسلمين أولاً ، وكدعاة إلى دين الله ثانيًا ، لا نتكلم عن أحكام الثواب والعقاب فهذا أمر موكول إلى الله سبحانه وتعالى وحده أولاً وآخرًا ، ولكننا نتحدث عن الإسلام والكفر باعتبارهما حكمين شرعيين تعبدنا الله بهما في أحكام الدنيا . فيجب التمييز جيدًا بين المقامين : مقام الظاهر ، ومقام الحقيقة ، مقام أحكام الدنيا ، ومقام أحكام الآخرة من ثواب وعقاب .

الفصل الرابع
تأثير عارض الجهل في أصول الشريعة

وهذا الفصل يعتمد على تأثير عارض الجهل بأصول الشريعة ـ بمعنى القواعد القطعية فيها ـ سواء الثابتة بالنص أم بالاستقرار الكلي للنصوص استقراء مفيد للقطع . (٩٠)

ويدخل في حكمها المتواتر من الأخبار ، والصفات الثابتة التي لا تعرف إلا بالنقل ، ومواقع الإجماع والمعلوم من الدين بالضرورة من مسائل الفروع (٩١)

وهذا القسم كله لا يكفر الجاهل به قبل إقامة الحجة عليه ، على تفصيل :

* فإن كان المكلف في مكان تتوفر فيه مظنة العلم ـ كدار الإسلام (٩٢) كان آثمًا ولم يعذر بجهله ، ويقام عليه الحد إن انبنى على قوله عمل فيه حد ، سواء كان متأولاً أم غير متأول .

* وإن كان المكلف في مكان لا تتوفر فيه مظنة العلم ـ كدار الحرب (٩٣) لم يكن آثمًا وعذر بجهله . فإن أقيمت عليه الحجة فأنكر ، كفر بذلك .

أما عن مظنة العلم ، فيكفي فيها إمكان العلم ـ بانتشاره مثلاً ـ ولا يشترط تحقق العلم فعلاً .يقول عبد القادر عودة (ويكفي في العلم بالتحريم إمكانه ، فمتى بلغ الإنسان وكان عاقلاً وميسر له أن يعلم ما حرم عليه ، إما برجوعه للنصوص الموجبة للتحريم ، وإما بسؤال أهل الذكر ، اعتبر عالمًا بالأفعال المحرمة ، ولم يكن له أن يعتذر بالجهل ، أو يحتج بعدم العلم . ولهذا يقول الفقهاء : لا يقبل في دار الإسلام العذر بجهل الأحكام ، ويعتبر المكلف عالمًا بالأحكام بإمكان العلم فعلاً ، ومن ثم يعتبر النص المحرم معلومًا للكافة ولو أن أغلبهم لم يطلع عليه أو يعلم عنه شيئًا ، ما دام العلم به ممكنًا لهم ؛ ولم تشترط الشريعة تحقق العلم فعلاً ..) .(٩٤)

يقول الشيخ محمد أبو زهرة (وارتكاب ما نص القرآن نصًا قطعيًا على تحريمه معتقدًا حله (٩٥) وكذلك ما تواتر وثبت بالإجماع فإن الجهل بهذا إثم) اهـ (٩٦)

ويقول الدكتور وهبة الزحيلي (أما الجهل فلا يعفى عنه ويعتبر الجاهل كالمتعمد ، لأن المكلف بالأمور الشرعية لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه ، لقوله عز وجل {ولا تقف ما ليس لك به علم} حيث نهى الله تعالى نبيه عليه السلام عن إتباع غير المعلوم فدل على أنه لا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم حقيقته .

وكذا قوله صلى الله عليه وسلم [طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة] ومن هنا قال الإمام مالك : إن الجهل في الصلاة أو في سائر العبادات ، الجاهل كالمتعمد لا كالناسي) ا هـ . (٩٧)

ويقول عن أصول الفقه في الدين والقواعد القطعية (أما أصول الفقه فملحقة بأصول الدين ، لا يعذر المجتهد بخطئه فيها وإنما يأثم .... إلا أن المخطئ فيهما لا يكون كافرًا ، وإنما يكون مبتدعًا فاسقًا) ا هـ . (٩٨)

وينقل عن الشافعي قوله في الرسالة (لا يسع أحدًا غير مغلوب على عقله جهلها في دار الإسلام ، أي الفروع التي اشتهرت وعرفت من المتواتر وغيرها) ا هـ . (٩٩)

وكذلك ينقل عن الحنفية في تقسيمهم لعارض الجهل(٢. جهل لا يصلح عذرًا لكنه دون جهل الكافر ، كجهل من خالف في اجتهاده القرآن والسنة من علماء الشريعة ، أو العمل بالغريب من السنة ، كاستباحة متروك التسمية عمدًا بالقياس على الناسي) ا هـ . (١٠٠)

ومن الحوادث المشهورة في التاريخ الإسلامي حادثة قدامة بن مظعون مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه (استعمل عمر قدامة بن مظعون على البحرين ، وكان ممن شهد بدرًا مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو خال ابن عمر وحفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فقدم الجارود من البحرين ، فقال يا أمير المؤمنين إن قدامة قد شرب مسكرًا و وإني إذا رأيت حدًا من حدود الله تعالى حق علي أن أرفعه إليك ، فشهد عليه أبوهريرة والجارود وامرأته هند بنت الوليد ، فقال عمر : يا قدامة إني جالدك ، فقال قدامة : والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني يا عمر . قال : ولم يا قدامة ؟ قال إن الله عز وجل

قال {ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات ....} الآية ، فقال عمر : إنك أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله ، ثم جلده) اهـ . (١٠١)

وهذا الحادث وإن كان منصبًا على الخطأ والتأويل ، فهو بوجه من الوجوه يدل على أن الحكم الصحيح في المسألة كان خافيًا على قدامة فلم يعرفه ، وأداه سوء تأويله إلى هذا الاجتهاد الذي لم يقبل منه ، وذلك لوجود مظنة العلم ـ ولو بسؤال أهل الذكر كعمر وعلي وابن عباس وغيرهم ـ وهذا كله راجع إلى القاعدة العامة وهي سقوط العذر بالجهل في وجود مظنة العلم . (١٠٢)

فإن قامت الحجة على جاهل هذه الأمور :

ـ سواءً الجاهل بها حيثما تتوفر مظنة العلم «الآثم الغير معذور» .

ـ أم الجاهل بها حيث لا تتوفر مظنة العلم «المعذور الغير آثم» كدار الحرب أو الناشئ في بادية بعيدًا عن المسلمين مثلاً .

فأنكر أيا منها بعد بيان الحجة والإعلام بالدليل ، كان كافرًا بلا خلاف . والمدار في كفر منكرها بعد العلم بها هو أن منكرها إنما ينكر ما ثبت بصورة قطعية (١٠٣)

فالأخبار ينظر إليها عامة من وجهين :

الثبوت

وهي إما ظنية أو قطعية (١٠٤)

(ب)الدلالة

* فمنها قطعي الثبوت قطعي الدلالة : وهو الذي لا شك في صحة سنده ، ولا يحتمل وجه آخر لمعناه . مثل قوله تعالى {إن الله على كل شيء قدير} [البقرة : ٢٠] .

* ومنها قطعي الثبوت ظني الدلالة : وهو ما لاشك في صحة سنده ، ولكن معناه يحتمل أوجها متعددة . مثل قوله تعالى {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} [البقرة : ٢٢٨]

* ومنها ظني الثبوت قطعي الدلالة : مثل الأخبار التي ثبتت بخبر الواحد ولكن معناها واضح بين لا تأويل له . كخبر التعديل في حديث المسيء صلاته لأنه عليه الصلاة والسلام أمر الأعرابي بالإعادة ثلاثًا فقال له كل مرة : ارجع فصل فإنك لم تصل ثم علمه الصلاة .

* ومنها ظني الثبوت ظني الدلالة : مثل معظم أحاديث الآحاد في فروع الشريعة ، والتي تحتمل التخصيص أو التقييد كخبر الترتيب في الوضوء ، لأنه معارض بما روى عليه الصلاة والسلام أنه نسي مسح الرأس في الوضوء ، فتذكر بعد فراغه فمسحه .

فالأول من هذه الطرق ـ أي قطعي الثبوت قطعي الدلالة ـ هو الذي يكفر منكره بلا خلاف . (١٠٥)

وكذلك القواعد القطعية في أصول الشريعة التي ثبتت قطعيتها بالنص ، أو بالاستقراء الكلي للنصوص ، وكل ما هو في مقام القطيعة مثلها ، كالمعلوم من الدين بالضرورة من مسائل الفروع مثل تحريم الخمر والزنا ، ووجوب الصوم والحج والزكاة .

وقد حكى البغدادي ـ في صدد شرحه لعقيدة أهل السنة ـ إجماعهم على كفر من أنكر حجية المتواتر من الأخبار فقال (وأكفروا من أنكر من ال@ وقوع العلم من جهة التواتر) . (١٠٦)

وقال (الفضيحة السادسة عشرة من فضائحه ـ يقصد النظام ـ قوله بأن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر مع اختلاف همم ناقليه واختلاف دواعيهم يجوز أن يقع كذبًا) . (١٠٧)

ويقول (كذلك كفروا النظام في إنكاره حجية الإجماع) . (١٠٨)

ويقول صاحب المنار (لا نكفر موحدًا بجهل بعض هؤلاء الرسل إذا كان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إجمالاً ، وباليوم الآخر وبالقدر ، وبأركان الإسلام العملية ، وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وسائر ما لا يزال معلومًا من الدين بالضرورة ، كما أننا لا نكفر من أنكر بجهل غير ذلك مما يخفى على العوام من أحكام القرآن وآدابه ، كخبر أهل

سبأ ، وحكم إرث الكلالة ، وأدب الاستئذان والسلام قبل دخول بيوت الناس ، وأما من جحد شيئا من ذلك بعد العلم بأنه منصوص في القرآن غير متأول فيكفر ، لأنه كذب كلام الله تعالى) اهـ . (١٠٩)

وقد ذكر الإمام ابن القي نفس المعنى في «المدارج» في معرض حديثه عن الجحود حيث قال (والخاص المقيد ، أن يجحد فرضًا من فروض الإسلام أو تحريم محرم من محرماته ، أو صفة وصف الله بها نفسه أو خبرًا أخبر الله به ..إلى قوله : ، أما من جحد ذلك جهلاً أو تأويلا يعذر فيه صاحبه فلا يكفر صاحبه به....) اهـ . (١١٠)

وهذا الذي قررناه ، هو ما جاءت كل نصوص الإمام ابن تيمية تقرره ، والتي يقول فيها بعدم تكفير المعين إلا بعد إقامة الحجة عليه

فإن إنكار أمر من الأمور السابق تقريرها يعتبر في حد ذاته كفرًا ، إلا عند عدم وجود مظنة العلم يعذر الجاهل في هذه الأمور لأنها تحتاج كلها إلى الإبلاغ بشرع (١١١) فتقام الحجة أولاً بشكل الواضح القاطع ، فإذا أنكر بعدها كفر .

فعلى هذا المعنى إذن ـ وفي هذا القسم من الشريعة ـ تتنزل كل نصوص الإمام ابن تيمية التي يتوقف فيها عن تكفير الجهال حتى تقام الحجة عليهم أولاً (١١٢)

من ذلك مثلاً قول الإمام ابن تيمية (إذا تبين ذلك فمن ترك بعض الإيمان الواجب في الجملة لعجزه عنه ، إما لعدم تمكنه من العلم ، أو لعدم تمكنه من العمل ، لم يكن مأمورًا بما يعجز عنه و ولم يكن ذلك من الإيمان والدين الواجب في حقه ، وإن كان من الدين والإيمان الواجب في الأصل) اهـ . (١١٣)

فهذا نص في أنه إنما يتكلم عن «الإيمان الواجب» والذي يعني به الإمام ابن تيمية دائمًا في كتابه جملة أحكام الفروع ، دون «الإيمان المجمل» ـ أي التوحيد ـ حسب تعبير الإمام نفسه (١١٤) .

وقد أزال الإمام محمد بن عبد الوهاب هذا الإشكال في رسالة له ، أوضح فيها أن شيخ الإسلام ابن تيمية إنما يتوقف عن تكفير المعين حتى تقوم عليه الحجة في المسائل الخفية فقط ، وليس في كل الأمور وتحت كل الظروف . يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، وأنا أذكر لفظه الذي احتجوا به على زيغهم .قال رحمه الله : أنا من أعظم الناس نهيًا عن أن ينسب الناس إلى تكفير أو تبديع أو تفسيق أو معصية ، إلا إذا علم أنه قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرًا تارة وفاسقًا تارة وعاصيًا أخرى . اهـ . وهذا صفة كلامه في المسألة في كل موضع وقفنا عليه من كلامه لا يذكر عدم تكفير المعين إلا ويصلة بما يزيل الإشكال ، أن المراد بالتوقف عن تكفيره قبل أن تبلغه الحجة حكم عليه بما تقتضيه تلك المسألة من تكفير أو تفسيق أو معصية .

وصرح رضي الله عنه أن كلامه في غير المسائل الظاهرة ، فقال في الرد على المتكلمين ، لما ذكر أن بعض أئمتهم توجد منه الردة عن الإسلام كثيرًا ، قال : وهذا إن كان في المقالات الخفية ، فقد يقال أنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي يكفر تاركها . ولكن هذا يصدر عنهم في أمور بعلم الخاصة والعامة من المسلمين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بها وكفر من خالفها ، مثل عبادة الله وحده لا شريك له و ونهيه عن عبادة أحد سواه من الملائكة والكتاب والنبيين وغيرهم و فإن هذا أظهر شعائر الإسلام ، ومثل إيجاب الصلوات الخمس وتعظيم شأنها ، ومثل تحريم الفواحش والربا والخمر والميسر ، ثم تجد كثيرًا من رؤوسهم وقعوا فيها فكانوا كافرين مرتدين) اهـ . (١١٥)

وعلى هذا المعنى تحمل كل نصوص شيخ الإسلام ابن تيمية التي أشبهت على الكثيرين ، من أنه لا يكفر الجاهل ابتداء حتى تبلغه الحجة ، رغم أن مقالته كفر في ذاتها ـ كقوله مثلاً «أن الخمر حلال» ، فهذا القول مكفر بذاته ولكن في حالة عدم وجود مظنة العلم ، كالقادم حديثًا من دار الحرب أو الناشئ مثلاً في بادية بعيدًا عن المسلمين ـ ولكون القول واقع على فرع من فروع الشريعة أو غيرها مما يجب فيه ورود الخبر والإعلام به . وجب التوقف عن تكفيره حتى يبلغه النص الثابت في ذلك ، فإن استمر في إنكاره كفر بلا خلاف . (١١٦)

وأما عن قول ابن تيمية الذي نقله عنه صاحب مجموعة التوحيد (ونحن نعلم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشرع لأحد أن يدعو أحد من الأموات ، ولا الأنبياء الصالحين ولا غيرهم بلفظ الاستغاثة ولا بغيرها ، كما أنه لم يشرع لأحد السجود لميت ولا إلى ميت ونحو ذلك ، بل نعلم أنه نهى عن هذه الأمور كلها ، وأن ذلك من الشرك الذي حرمه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم . ولكن لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين لم يمكن تكفيرهم بذلك حتى يبين ما جاء به الرسول مما يخالفه) اهـ . (١١٧)

فقد أوضح بعدها مباشرة أن توقف ابن تيمية في تكفير هؤلاء إنما كان لمصلحة واقعة في دعوة هؤلاء إلى ترك ما هم عليه من شرك وعدم نفرتهم ، أي أنه كان موقفًا عمليًا أملته ضرورات واقعية مر بها الإمام ، ولم يكن حكمًا فقهيًا يتبناه .

قال (قلت : فذكر رحمه الله ما أوجب له عدم إطلاق الكفر عليهم على التعيين خاصة إلا بعد البيان والإصرار ، فإنه - أي الكفر - قد صار أمة واحدة ، ولأن العلماء من كفره بنهيه لهم عن الشرك في العبادة ! فلا يمكن أن يعاملهم إلا بمثل ما قال ، كما جرى لشيخنا محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في ابتداء دعوته ، فإنه إذا سمعهم يدعون زيد ابن الخطاب رضي الله عنه قال : الله خير من زيد تمرينًا لهم على نفي الشرك بلين الكلام ، نظرًا على المصلحة وعدم النفرة ، والله سبحانه وتعالى أعلم) اهـ .(١١٨)

فهي إذن طريقة في الدعوة ، ومصلحة واقعة ، لا دخل لها بالحكم الفقهي للقائل ، فلا يمكن بمثل هذا النص - وأشباهه - أن نرد كل ما ذكرنا من أدلة - وبينها نصوص لشيخ الإسلام نفسه (١١٩) فنظلم أنفسنا ونتهم عقولنا ونظلم الأئمة أنفسهم معنا بسوء تأويلنا لكلامهم ؛ فكيف وهذا النص وغيره مفسر على وجهه والحمد لله .

الفصل الخامس
تأثير عارض الجهل في الأصول الاعتقادية

وهي الأمور التي تعتبر من أصول الاعتقادات عند أهل السنة ولكنها لم تثبت بطريقة قطعية فهي ظنية الثبوت عند البعض

وما كان مثل هذا فلا يكفر جاهله قبل إقامة الحجة عليه والجمهور على عدم تكفيره حتى لو أنكره بعد إقامة الحجة عليه ـ وذلك لعدم إقامة الدليل ـ بل يعتبر مبتدعًا فاسقاً .

يقول صاحب المنار (فما كان غير قطعي الرواية ، احتمل أن يكذبه مكذب للجهل بالرواية أو لعدم تصديقه لبعض رواته ، وما كان غير قطعي الدلالة احتمل أن يكذب مكذب ببعض معانيه ، لاعتقاده أن هذا المعنى غير مراد ، فهذا ما يخرج بغير العلم القطعي ؛ ولذلك يشترط العلماء في ذلك أن يكون مجمعًا عليه ، معلوماً من الدين بالضرورة ، ويشترطون أن يكون المكذب غير متأول ، إذ لا يتأول أحد إلا ما كان غير قطعي الدلالة عنده ، ولهذا لم يكفر سلف الأمة من خالفهم في فهم آيات الصفات وغيرها من فرق المبتدعة متأولاً ، ولكن السلف والخلف يكفرون من يكذب الرسول صلى الله عليه وسلم بشيء يعتقد هو أنه جاء به عن الله تعالى ، وإن لم يكن في الواقع قطعي الرواية والدلالة ، إذ مدار الكفر عن التكذيب) اهـ . (١٢٠)

وقد صنف أهل السنة هذه الأمور في أصول عقائدهم .

فقد ذكر ابن حزم مثلاً في مقدمة «المحلى» في معرض كلامه عن أصول العقيدة عند أهل السنة ، مسألة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة فقال (المسالة الثالثة والستون : اعتقاد أن الله تعالى يراه المسلمون يوم القيامة بقوة غير هذه القوة) اهـ . (١٢١)

وقد استدل أهل السنة على هذا ببعض نصوص القرآن والسنة ، كقوله تعالى {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة} [القيامة : ٢٢] ، وقوله صلى الله عليه وسلم في الصحيح [إنكم سترون ربكم كما ترون هذا ـ وكان ناظرًا إلى القمر ـ لا تضامون في رؤيته] . (١٢٢)

وبالرغم من هذا لم يكفروا من أنكر الرؤية من المعتزلة وغيرهم ، حيث تأولوا الآية والحديث ، واحتجوا بقوله تعالى {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} [الأنعام : ١٠٣]

ولقد عدهم مصنفو الفرق داخلين في فرق المسلمين المختلفة بلا خلاف معتبر .

يقول البغدادي (وأما القدرية المعتزلة عن الحق ، فقد افترقت عشرين فرقة ......ثم ذكرها بأسمائها ثم قال : إلا فرقتين . الخابطية والحمارية و فهما ليسا من فرق الإسلام) ا هـ . (١٢٣)

فعد بقية فرق المعتزلة من فرق الإسلام عنده ، رغم إجماعهم على نفي الرؤية .

ويقول ابن حزم في المسالة التاسعة والثلاثين (وإن عذاب القبر حق و ومساءلته الأرواح بعد الموت حق ، ولا أحد يحيا بعد موته إلى يوم القيامة . لما رواه مسلم عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال {يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت] [إبراهيم : ٢٧] ، قال : نزلت في عذاب القبر ، يقال له : من ربك ؟ فيقول : ربي الله وديني الإسلام) ا هـ (١٢٤)

ويقول البغدادي في بيان الركن الحادي عشر من عقائد أهل السنة (وقالوا بإثبات السؤال في القبر ، وبعذاب أهل القبر لأهل العذاب ، وقطعوا بأن المنكرين لعذاب القبر يعذبون فيه) ا هـ . (١٢٥)

ويقول في منكري الشفاعة (والمنكرون للشفاعة يحرمون من الشفاعة) ا هـ . (١٢٦)

فذهب إلى عدم تكفيرهم ، بينما حكى تكفير أهل السنة لبعض أصحاب المقالات الأخرى . (١٢٧)

وهكذا القول في كل أمور الأصول الاعتقادية لأهل السنة ، والثابتة بطرق ظنية ، فلا يكفر منكرها حتى بعد إقامة الحجة عليه إن كان متأولاً ، فإن أنكرها غير متأول لها بعد ثبوتها عنده كفر بذلك لأنها تعتبر هنا قطعية بالنسبة إليه .

يقول القاضي عياض (قال القاضي أبو بكر : وأما مسائل الوعد والوعيد ، والرؤية ، والمخلوق ، وبقاء الأعراض ، والتولد ، وشبهها من الدقائق ـ فالمنع في إكفار المتأولين فيها أوضح ؛ إذ ليس في الجهل بشيء منها جهل بالله تعالى ، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل شيئًا منها) اهـ . (١٢٨)



الفصل السادس

شبهات وإيضاحات

وبعد فقد علم بالضرورة أنه إذا تقرر اصل من الأصول ، وجب تنزيل كل النصوص ـ التي تبدو بظاهرها أنها مخالفة لهذا الأصل ـ على مقتضى هذا الأصل ، وفهمها على ضوئه .

وليس هذا من قبيل الالتواء بالمعاني أو فرض مفهوم معين أم مسبق على النصوص ـ كما يظن البعض ـ ولكنها أصول الفقه وقواعد الفهم السليم هي التي تملي هذا النظر وتقرره .

فإن تأصيل أصل معين وتقريره لا يكون إلا بضم شواهد كثيرة من الشريعة تشهد لهذا الأصل ويقوم بها ، وتجعل منه قاعدة عامة ومقررة يرجع لها في فهم سائر النصوص والحوادث الجزئية الأخرى ، فإذا ما وجد نص واحد أو حادثة واحدة تخالف ـ بظاهرها ـ هذا الأصل ، وجب فهمها على ضوء هذا الأصل وتنزيلها على مقتضاه ؛ لأن معارضة نص واحد أو حادثة واحدة للأصل المقرر ، تعني معارضة نص واحد لنصوص أخرى كثيرة ، وحوادث أخرى كثيرة مجتمعة على معنى واحد يقرره هذا الأصل ، فلا يعطل هذا بذاك .

ولا تكون هذه المعارضة قائمة أو ذات اعتبار إلا إذا اجتمعت شواهد وأدلة كثيرة تشهد لهذا المعنى المخالف بحيث ينتظم منها أصل آخر يقوى على معارضة الأصل الأول ، وفي هذه الحالة فقط يجب المقارنة ـ تبعاً لقواعد أصولية أخرى ـ للترجيح بين هذين الأصلين .

أما إذا ما خالف الأصل المقرر نصًا هنا أو كلام لفقيه هناك ، فتوقفنا عنده وعدنا إلى التشكك في الأصل الذي تقرر ، فهذا ما لا يصح في قواعد الشريعة ولا في قواعد الفهم المستقيم . (١٢٩)

ولقد قدمنا بهذه الكلمة لتبين بعدها ما نرد به على بعض شبهات قد عرضت ، ونبين أيضًا بعض الإيضاحات الواجب ذكرها في هذا المقام . فمن الشبهات التي أوردها البعض على الأصل الذي تقرر سابقاً . (١٣٠) ، حديث الرجل الذي ذر رماد جسده ، وحادثة ذات أنواط ، وغيرها من الجزئيات التي اعتقدها البعض مخالفة لأصلنا المقرر بينما هي مفهومة على وجهها كما سنرى في عرضنا لها . (١٣١)

أما عن الإيضاحات ، فهي تتصل ببعض نصوص وأقوال لبعض الفقهاء ، استخرجت من كتب ورسائل لهؤلاء الفقهاء ، فهم منها البعض عكس أصلنا المقرر سابقاً ، مثل بعض أقوال للإمام ابن تيمية في بعض كتبه ، أو ابن حزم أو القاسمي أو غيرهم مما سنعرض له إن شاء الله .

ونريد قبل إيراد الإيضاحات الكافية لهذه الأقوال وبيان وجهها الصحيح ، أن نوضح بعض الأمور ، فنقول : إن الاستدلال بقول فقيه أو إمام من بعض كتبه ، بينما نصوص أخرى لنفس الفقيه أو الإمام يفهم منها عكس المفهوم الأول لنفس أقواله في مواضع أخرى ، لهو افتئات على الإمام أو الفقيه نفسه .

فالفقيه حين يتكلم في موضوع ما ، ثم يعرض ـ بطريق العرض وليس بالقصد الأول ـ لقضية أخرى في معرض كلامه ، لا يصح أن يستشهد بقوله في موضع آخر ـ الذي تحدث فيه بطريق العرض ـ لنقض كلام نفس الفقيه في موضع آخر ، ناقش فيه هذه القضية بصورة أساسية ابتداءً . هذه واحدة .

والأخرى .. أنه إذا جاءت نصوص للفقيه أو الإمام توافق أصلاً مقررًا ، ثم جاءت لنفس الفقيه أو الإمام في مواضع أخرى نصوص تشتبه علينا ، أو تبدو بظاهرها مخالفة لنفس الأصل ، لوجب علينا حمل المتشابه من هذه الأقوال على الوجه الذي يوائم الأصل ، والذي شهدت له أقوال الإمام نفسه في مواضع أخرى ؛ وإلا كان ذلك اتهامًا منا لهذا الإمام بالتناقض والتضارب في أقواله .

وليس ثمة ما يدعو إلى ذلك طالما اتسق المنهج ، واستقام للنظر .

أما عن تفصيلات الشبهات والإيضاحات ، فنقول وبالله التوفيق :

أولاً : الشبهات

أ) أما عن حديث الرجل الذي ذر رماد جسده :

وهو ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال [قال رجل لم يعمل حسنة قط لأهله إذا مات ، فأحرقوه ثم ذروا نصفه في البر ونصفه في البحر ، فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذابًا لا يعذبه أحدًا من العالمين . فلما مات الرجل فعلوا به كما أمرهم . فأمر الله البر فجمع ما فيه ، ثم قال : لِمَ فعلت هذا ؟ قال من خشيتك يا رب ، وأنت أعلم .فغفر له) . (١٣٢)

فلقد أشكل هذا الحديث بظاهره على بعض الناس فقالوا : هذا رجل جهل صفة من صفات الله اللازمة لكمال ربوبيته ، ومع هذا فقد غفر الله له ، فيكون قد عذر بجهله !

فنقول وبالله التوفيق :

أولاً : فقد تأول العلماء هذا الحديث وصرفوه على غير ظاهره (١٣٣) :

١ـ فذهب البعض (١٣٤) إلى أن قول الرجل إنما هو من مجاز كلام العرب وبديع استعمالها ، الذي صورته مزج الشك باليقين ، وهو يسمى «تجاهل العارف» . كقوله تعالى {وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) [سبأ : ٢٤] ، فصورته صورة الشك ، والمراد اليقين .

٢ـ وذهبت طائفة إلى أن الرجل إنما وصى بذلك تحقيرًا لنفسه وعقوبة لها ، لعصيانها وإسرافها ، رجاء أن يرحمه الله تعالى ، مع العلم بأن ذلك ليس جائزًا في شريعة الإسلام

٣ـ وقالت طائفة : لا يصح حمل هذا على أنه نفي قدرة الله ، فإن الشاك في قدرة الله تعالى كافر ، وقد قال في آخر الحديث : إنه إنما فعل هذا من خشية الله تعالى ، والكافر لا يخشى الله تعالى ، ولا يغفر له .

قال هؤلاء : فيكون له تأويلان : أحدهما : أن معناه لئن قدر علي العذاب ، أي قضاه يقال له قدر بالتخفيف ، وقدر بالتشديد بمعنى واحد .

والثاني : أن قدر هنا بمعنى ضيق . قال تعالى {فقدر عليه رزقه} [الفجر : ١٦] ، وقال تعالى {فظن أن لن نقدر عليه} [الأنبياء : ٨٧] ، أي لن نضيق عليه .

ثانيًا : وقالت طائفة اللفظ على ظاهره ، ولكن هذا الرجل قاله وهو غير ضابط لكلامه ، ولا قاصد لحقيقة معناه ولا معتقد لها ، بل قاله وهو في حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف وشدة الجزع ، بحيث ذهب تيقظه وتدبر ما يقوله ، فصار في معنى الغافل والذاهل والناسي ، وهذه الحالة لا يؤاخذ فيها وهو نحو قول القائل الآخر الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحلته «أنت عبدي وأنا ربك» ، فلم يكفر بذلك ، للدهش والغلبة والسهو . (١٣٥)

ثالثًا : وذهب البعض إلى الأخذ بظاهر الحديث دون تأويل وقالوا : إن هذا الرجل جهل صفة من صفات الله تعالى ؛ ونحن نعلم أن العلماء اختلفوا في تكفير جاهل الصفة ، فقال القاضي (١٣٦) : وممن كفره ابن جرير الطبري وقاله أبو الحسن الأشعري أولاً . وقال آخرون : لا يكفر بجهل الصفة ، ولا يخرج عن اسم الإيمان ، بخلاف من جحدها . وإليه رجع أبو الحسن الأشعري (١٣٧) ، وعليه استقر قوله ، لأنه لم يعتقد ذلك اعتقادًا يقطع بصوابه ويراه دينًا وشرعًا ، وإنما يكفر من اعتقد أن مقاله حق .

فنقول : هل الجهل المقصود هنا هو محل الخلاف ، هو الجهل بأية صفة من صفات الله تعالى . أم الجهل ببعض الصفات التي لا تثبت إلا بالشرع عند طائفة من العلماء ؟

الواضح طبعًا أن الخلاف المقصود إنما هو في جهل بعض الصفات ، وليس أياً منها بإطلاق (١٣٨) وإلا فهل يعذر مثلاً من جهل أن الله حي أو أنه واحد أحد أو أنه خالق أو عالم ؟ فأي إله يعبد إذن ؟ !

فإن قيل : هذا الرجل جهل صفة القدرة ، فعذر بجهله (١٣٩) . قلنا : فما الذي دفع العلماء إذن إلى صرف الحديث عن ظاهره و اللجوء إلى تأويله ، إذا كان الأمر عندهم بهذه

البساطة ؟ ألا يكفي أن يقولوا مثلاً : هو جاهل فعذر بجهله ؟ و ما كانت بهم حاجة إلى كل هذه التأويلات ؟ إلا أن يكون العلماء قد رأوا أن هذه «قضية عين» (١٤٠) لا تقوى على معارضة قواعد كلية ثابتة و أدلة مستفيضة ، سبق أن تقررت عندهم في صورة أصل كلي ، مما أوجب أن تتنزل هذه القضية على مقتضى هذا الأصل . وخاصة أن الحديث نفسه يحتمل أوجهاً كثيرة غير هذا الوجه الذي يعارض الأصل المقرر ؟

و أخيراً : نقول : إنه حتى لو ثبت خطأ الرجل و ظنه أن الله لن يعيده إذا فعل في نفسه ما فعل (١٤١) . فالواضح من النصوص أن الرجل لم يكن مشركاً ؛ فلم يتلبس الرجل بالشرك جاهلاً أن الله هو المستحق للعبادة وحده ، فعذر بذلك ! بل كان الرجل على التوحيد ، فلم يعهد أحداً مع الله بأية صورة من صور العبادة ، ثم عذره الله بجهله في الشرك بالله ! !

قالت طائفة من العلماء [كان هذا الرجل في فترة حين ينفع مجرد التوحيد ، ولا تكليف قبل ورود الشرع على المذهب الصحيح] اهـ . (١٤٢)

فالجهل بإحدى الصفات شئ ، و الجهل بالموصوف شئ آخر (١٤٣)

يقول العز بن عبد السلام [و قد رجع الأشعري رحمه الله عند موته عن تكفير أهل القبلة ، لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوفات ، و قد اختلف في عبارات و المشار إليه واحد :

و قد مثل رحمه الله ما ذكره ، بمن كتب إلى عبيده يأمرهم بأشياء ، و ينهاهم عن أشياء ، فاختلفوا في صفاته مع اتفاقهم على أنه سيدهم . فقال بعضهم : هو أكحل العينين ، وقال آخرون : هو أزرق العينين ، وقال بعضهم : هو أدعج العينين ، وقال بعضهم هو ربعة ، وقال آخرون : بل هو طوال ، وكذلك اختلفوا في لونه أبيض أو أسود أو أسمر أو أحمر ، فلا يجوز أن يقال : إن اختلافهم في صفته اختلاف في كونه سيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم .

فكذلك لا يكون اختلاف المسلمين في صفات الإله اختلافاً في كونه خالقهم وسيدهم المستحق لطاعتهم و عبادتهم .

وكذلك اختلف قوم في صفات أبيهم مع اتفاقهم على أنه أصلهم الذي خلقوا من مائه و لا يكون اختلافهم في أوصافه اختلافاً في كونه نشئوا عنه وخلقوا منه) اهـ . (١٤٤)

(ب) و أما عن قول إبراهيم عليه السلام فيما جاء عن رب العزة في قوله تعالى :

{ فلما جَن عليه الليل رءا كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين} [الأنعام : ٧٦]

وكذلك قوله عن القمر و الشمس . فقد قالوا : وهذا نبي الله كان جاهلاً بصفات الله كلها ، ومع ذلك لم يسمه الله ولا أحد من الناس كافراً بالرغم من قوله هذا ! (١٤٥)

فنقول وبالله التوفيق :

قال القاضي عياض في باب عصمة الأنبياء [أما عصمتهم قبل النبوة فللناس فيه خلاف ، والصواب أنهم معصومون قبل النبوة من الجهل بالله وصفاته والتشكك في شئ من ذلك ..) إلى أن يقول (.... ولا يشبه عليك بقول إبراهيم عن الكواكب والقمر والشمس «هذا ربي» ؛ فإنه قد قيل : كان هذا في سن الطفولية وابتداء النظر وقبل لزوم التكليف .

وذهب معظم الحذاق من العلماء والمفسرين إلى أنه قال ذلك مبكتًا لقومه ومستدلاً عليهم . وقيل معناه الاستفهام الوارد مورد الإنكار ، والمراد «فهذا ربي» ؟

قال الزجاج : قوله «هذا ربي» أي على قولكم ، كما قال تعالى {أين شركائي} [القصص : ٦٢] ، إي عندكم . ويدل على أنه لم يعبد شيئًا من ذلك ولا أشرك قط بالله طرفة عين قول الله عز وجل عنه {إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون} [الشعراء : ٧٠]

ثم قال {أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين} [الشعراء : ٧٥-٧٧]

وقال {إذا جاء ربه بقلب سليم} [الصافات : ٨٤] ، أي من الشرك .

وقوله {واجنبني وبني أن نعبد الأصنام} [إبراهيم : ٣٥] .

فإن قلت : فما معنى قوله {لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين} [الأنعام : ٧٧] ، قيل : إنه إن لم يؤيدني الله بمعونته أكن مثلكم في ضلالتكم وعبادتكم على معنى الإشفاق والحذر ، وإلا فهو معصوم في الأزل من الضلال) اهـ . (١٤٦)

نقول : أو أن ذلك بمعنى الضلال عن معرفة كيفية التعبد لله تعالى ، وفروع الشريعة اللازمة لذلك ، كما امتن الله عز وجل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم فقال {ووجدك ضالاً فهدى} [الضحى : ٧] ، أي ضالاً عن القرآن والشريعة فهداك إليها . (١٤٧)

(جـ) وأما عن حادثة ذات أنواط :

فقد جاء عن أبى واقد الليثي رضي الله عنه قال [خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل خيبر ونحن حديثو عهد بكفر . وللمشركين سدرة يعكفون عليها وينوطون بها أسلحتهم ، يقال لها ذات أنواط . فقلنا : يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط فقال صلى الله عليه وسلم : الله أكبر ، كما قالت بنو إسرائيل [اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة] ، لتركبن سنن من كان قبلكم] . (١٤٨)

قالوا : (فهذا برهان دال على أن الجاهل معذور بجهله حتى تقوم عليه الحجة) على أساس أنهم كانوا جاهلين بمعاني الربوبية والألوهية !

فنقول وبالله التوفيق :

هذا قول مردود وبيّن البطلان لمن كان له أدنى إحاطة بمعاني النصوص . فإن ما طلبه حديثو العهد بالإسلام من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إنما كان من قبيل المشابهة للكفار ، حيث أرادوا منه أن يجعل لهم شجرة يتبركون بها كما يفعل المشركون بشجرتهم .

والمشابهة للكفار لا تقتضي كفر المشابه لهم في كل الأحوال . وهو عين ما ذكره الإمام الشاطبي نفسه الذي نقلوا عنه في إسنادهم للحديث .

يقول الشاطبي (إلا أنه لا يتعين في الاتباع لهم أعيان بدعهم ، بل لقد تتبعها في أعيانها ، وتتبعها في أشباهها . فالذي يدل على الأول قوله [لتتبعن سنن من كان قبلكم] ، فقد قال فيه

[حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه] ، والذي يدل على الثاني قوله [فقلنا : يا رسول الله ، اجعل لنا ذات أنواط . فقال عليه الصلاة والسلام : هذا كما قالت بنو إسرائيل .. الحديث] ، فإن اتخاذ ذات أنواط يشبه اتخاذ الآلهة من دون الله ، لا أنه هو بنفسه) اهـ . (١٤٩)

فسبحان الله ، ألم يقرأ من نقل نص الحديث عن الشاطبي ما قاله هو نفسه بعد سطور قليلة ؟ ! فهو يجعل قولهم من باب المشابهة لا أنه نفس الفعل ، ولو انه كان نفس الفعل لما كان شك في كفرهم بذلك القول أو غيره ، وإنما المشابهة هنا بدعة معصية لا تقتضي التكفير .

وهذا عين ما ذكره الإمام ابن تيمية في تعليقه على نفس الحديث قال : (فأنكر النبي صلى الله عليه وسلم مجرد مشابهتهم الكفار في اتخاذ شجرة يعكفون عليها معلقين عليها سلاحهم ، فكيف بما هو أطم من ذلك من مشابهتهم المشركين ، أو هو الشرك بعينه) اهـ . (١٥٠)

فجعل الإمام ابن تيمية فعلهم بدعة غير مكفرة ، لأنها شرك جهلوه ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم !

هكذا فهمها أكابر الأئمة (١٥١) ، فما لنا ومن فهمها فهماً خادمًا لغرضه وهواه ؟ ! .

(د) وأما عن قول الحواريين فيما جاء عن رب العزة في سورة المائدة :

{إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين} [المائدة : ١١٢] .

فقد قال بعضهم : فهؤلاء الحواريون الذين أثنى الله عليهم قد قالوا بالجهل لعيسى عليه السلام ؛ هل يستطيع ربك .... ولم يبطل إيمانهم !

فنقول وبالله التوفيق : قد ورد في هذه الآية قراءتان :

* أحدهما : «هل تستطيع ربك» ، وهي قراءة الكسائي وعلي بن أبى طالب وعائشة وابن عباس ومعاذ وجماعة من الصحابة ، وسعيد بن جبير ؛ ومجاهد . (١٥٢)

* الثانية : «هل يستطيع ربك» وهي القراءة المثبتة في المصحف . وكلا القراءتين صحيح .

فمن أخذ بالقراءة الأولى فلا إشكال هناك ، إذ يكون المعنى : هل يطيعك ربك إن سألته ؟ بمعنى استجاب إن أجاب ، وهو قول السدي . (١٥٣)

ومن أخذ بالقراءة الأخرى من الأئمة ، فقد أول المعنى وفهمها حسب ما يقتضي النص تبرئة الحواريين مما نسب إليهم من الكفر ، بجهل قدرة الله تعالى .

وهذا التأويل عام وشامل عند جميع أئمة التفسير وإليك المثال :

يقول القرطبي : بعد أن ذكر قول من قال إنهم شكوا في قدرة الله (قلت وهذا فيه نظر ، لأن الحواريين خلصاء الأنبياء ودخلاؤهم وأنصارهم ، كما قال تعالى عنهم {نحن أنصار الله} ، ومعلوم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جاءوا بمعرفة الله تعالى وما يجب له وما يجوز وما يستحيل عليه ، وان يبلغوا ذلك أممهم و فكيف يخفى ذلك على من باطنهم واختص بهم حتى يجهلوا قدرة الله تعالى ؟) اهـ . (١٥٤)

ويقول القرطبي أيضًا (وقيل : إن القوم لم يشكوا في استطاعة الباري سبحانه ، لأنهم كانوا مؤمنين عارفين عالمين ، وإنما هو كقولك للرجل : هل يستطيع فلان أن يأتي ؟ وقد علمت أنه يستطيع . فالمعنى : هل يفعل ذلك ؟ وقد كانوا عالمين باستطاعة الله تعالى ذلك وغيره علم دلالة وخبر ، فأرادوا معاينة ذلك ، كما قال إبراهيم صلى الله عليه وسلم {رب ارني كيف تحيي الموتى}) اهـ . (١٥٥)

ويقول القرطبي (قلت : هذا تأويل حسن ؛ وأحسن منه أن ذلك كان قول من كان مع الحواريين) اهـ . (١٥٦)

ويقول (قال ابن الحصار : وقوله سبحانه مخبرًا عن الحواريين لعيسى «هل يستطيع ربك» ليس يشك في الاستطاعة ، وإنما هو تلطف في السؤال وأدب مع الله عز وجل) اهـ . (١٥٧)

وينقل القرطبي أيضًا عن ابن الحصار (والحواريون كانوا هم خيرة من آمن بعيسى عليه السلام ، فكيف يظن بهم الجهل باقتدار الله تعالى على كل شيء ممكن ؟) اهـ . (١٥٨)

ويقول القرطبي (وأما قراءة «التاء» ، فقيل : المعنى هل تستطيع أن تسال ربك ؟ وهذا قول عائشة ومجاهد ـ رضي الله عنهما ـ قالت عائشة : كان القوم أعلم بالله عز وجل من أن يقولوا : هل يستطيع ربك ، قالت : ولكن هل تستطيع ربك .

وروي عنها أيضًا أنها قالت : كان الحواريون لا يشكون أن الله يقدر على إنزال مائدة ولكن قالوا : هل تستطيع ربك .

وعن معاذ بن جبل قال : أقرأنا النبي صلى الله عليه وسلم {هل تستطيع ربك} قال معاذ : وسمعت النبي صلى الله عليه وسلم مرارًا يقرأ بالتاء {هل تستطيع ربك}

وقال الزجاج : المعنى هل تستدعي طاعة ربك فيما تسأله . وقيل : هل تستطع أن تدعو ربك وتسأله ، والمعنى متقارب) اهـ . (١٥٩)

وقال الطبرسي في «مجمع البيان» (قيل فيه أقوال ، أحدها : أن يكون المعنى هل يفعل ربك ذلك بمساءلتك إياه لتكون علمًا على صدقك ؟ (١٦٠) ، ولا يجوز أن يكونوا شكوا في قدرة الله تعالى على ذلك لأنهم كانوا عارفين مؤمنين .

الثاني : المراد هل يقدر ربك ، وكان هذا في ابتداء أمرهم قبل أن تستحكم معرفتهم بالله . (١٦١)

الثالث : أن يكون معناه هل يستجب ربك لك ؟ وإليه ذهب السدي في قوله : هل يطيعك ربك إن سألته ؟ وهذا على أن يكون استطاع بمعنى أطاع ، كما يكون استجاب بمعنى أجاب .

وقال الزجاج : ويحتمل أن يكونوا أرادوا تثبيتًا ، كما قال إبراهيم {رب أرني كيف تحيي الموتى}) اهـ . (١٦٢)

وقال النيسابوري في تفسيره (من قرأ بالتاء والنصب فظاهر ، والمراد هل تستطيع سؤال ربك : أي هل تسأله ذلك من غير صارف يصرفك عن سؤاله ، ومن قرأ بالياء والرفع فمشكل ، لأنه تعالى حكى عنهم أنهم «قالوا آمنا» ، فكيف يتصور مع الإيمان

شك في اقتدار الله تعالى ؟ وأجيب بوجوه منها : أن حكاية الإيمان عنهم لا توجب كمالهم وإخلاصهم ! ! (١٦٣)

ومنها : أنهم طلبوا مزيد اليقين والاطمئنان ، ولهذا قالوا {وتطمئن قلوبنا} .

ومنها : أنهم أرادوا معرفة هل هو جائز في الحكمة أم لا .

ومنها قول السدي : السين زائدة ، بمعنى هل يطيع ربك .

ومنها : لعل المراد جبريل لأنه كان يربيه .

ومنها : المراد بالاستفهام التقرير ، بمعنى أن ذلك أمر جلي ، لا يجوز للعاقل أن يشك فيه ، كما تقول : هل يستطيع السلطان إطعام هذا الفقير ؟) اهـ . (١٦٤)

وقد ذكر الطوسي (١٦٥) في تفسيره عين ما ذكره النيسابوري .

وقال الآلوسي في تفسيره (قولهم «هل يستطيع ربك» لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه ، لأنهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك ، إذ لا يليق مثله بالمؤمن بالله عز وجل وتعقب هذا القول الحلبي بأنه خارق للإجماع !

وقال ابن عطية : لا خلاف أحفظه في أنهم كانوا مؤمنين ، وأيد ذلك بقوله تعالى {من يكفر بعد منكم} ، وبأن وصفهم بالحواريين ينافي أن يكونوا على الباطل ، وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالتشبه بهم والاقتداء بسنتهم في قوله تعالى {كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله} [الصف : ١٢] .

وبأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مدح الزبير [إن لكل نبي حواريًا ، وإن حواري الزبير] .

ومن ذلك أجيب عن الآية بأجوبة ، فقيل : إن معنى «هل يستطيع» أي هل يفعل ؛ كما نقول للقادر على القيام هل تستطيع أن تقوم ، مبالغة في التقاضي ، قال به الحسن ، وقيل : المعنى هل يطيع ربك ، فيستطيع بمعنى يطيع ، وقيل إن سؤالهم للاطمئنان والتثبت . وقرأ الكسائي وعلي وعائشة وابن عباس ومعاذ وجماعة من الصحابة {هل تستطيع ربك}) اهـ . (١٦٦)

مما سبق كله نعلم أن من أخذ بقراءة «هل يستطيع ربك» قد صرف المعنى إلى وجوه أخرى كثيرة ، وعلى هذا إجماع المفسرين . وأن القول الذي نقلوه عن عدم علم الحواريين يعتبر - بتعبير الحلبي - خارق للإجماع ! فلا نعلم - بل ونعجب - لماذا اختاروا هذا الوجه الخارق للإجماع لفهم الآية ؟ !

(هـ) وأما عن الحديث الذي رواه الإمام أحمد بسنده :

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال [خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أيها الناس اتقوا هذا الشرك ، فإنه أخفى من دبيب النمل فقال ما شاء الله تعالى أن يقول . فقيل : كيف نتقيه وهو أخفى من دبيب النمل ؟ قال : قولوا : اللهم إنا نعوذ بك أن نشرك بك شيئًا نعلمه ، ونستغفرك لما لا نعلمه] . (١٦٧)

قالوا : فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا أن الشرك نوعان : ما هو معلوم لنا ، وما خفي علينا . ثم قالوا : فصح أن الجاهل معذور «في الشرك» بجهله !

فنقول وبالله التوفيق : اتفقتم معنا في أن الشرك شركان : شرك اكبر ، وهو الواقع على أصل الإسلام أو التوحيد ، وشرك أصغر وهو ما لا يخرج بصاحبه عن دائرة الملة . (١٦٨)

ونحن كلامنا كله عن الشرك الأكبر ، بينما استدلالكم بهذا الحديث يقع على الشرك الأصغر (١٦٩) ، الذي يجهل المرء بعض صوره مما يجب العلم به بالبلاغ . فهو استدلال في غير موضعه أصلاً .

ثانيًا : الإيضاحات

(ا) إيضاح للإمام ابن حزم في كتابه «الفصل» :

فقد جاء في معرض كلام الإمام ابن حزم في هذا الكتاب (وكذلك من قال إن ربه جسم فإنه إن كان جاهلاً أو متأولاً فهو معذور لا شيء عليه ، ويجب تعليمه ، فإذا قامت عليه الحجة من القرآن والسنة فخالف ما فيها عنادًا فهو كافر يحكم عليه بحكم المرتد] ا هـ (١٧٠)

قد سبق أن ذكرنا الخلاف بين الأئمة في تكفير جاهل بعض الصفات (١٧١) وقلنا : إن من الأئمة من حكم بكفر جاهل الصفة مثل الطبري والأشعري في أحد قوليه : ومنهم من لم يكفر جاهل الصفة مثل الأشعري في قوله الآخر . فهذا موضع خلاف خارج عن مقتضى القضية ، وإنما قضينا فيما اتفق عليه من أصل الإسلام ـ أي التوحيد ـ وهل يعذر الجاهل فيه ، ويعتبر رغم تلبسه بالكفر مسلماً ؟ !

كذلك فقول ابن حزم المذكور إنما هو صفة من الصفات التي لا تعرف إلا بالنقل ، فإنه ليس من المستحيلات أن ننسب صفة الجسمية على الله ـ سبحانه وتعالى ـ مع تنزيهه في نفس الوقت عن مشابهة خلقه ، فكون الله عز وجل له يد ليست كأيدينا وله عين ليست كأعيننا وله نفس ليست كأنفسنا ، فلا مانع ـ عقلاً ـ أن يكون له ـ سبحانه وتعالى ـ جسمًا ليس كجسمنا .

ولكن لأن الشريعة قد وردت بنسبة صفات أخرى إلى الله سبحانه وتعالى ، ليس بينها صفة الجسمية ـ كما أنها تنافي التنزيه الواجب له سبحانه وتعالى ، فلزم نفي هذه الصفة عن الله عز وجل ، ولزم البلاغ أولاً بأن الشريعة قد وردت بنفي هذه الصفة قبل أن يكفر الجاحد أو المعاند .

ولقد أوضح الإمام ابن حزم نفسه خلال كلامه في نفس الموضع (١٧٢) ، أنه إنما يناقش قضية تكفير المتأولين من هذه الأمة ، المختلفين في أصول اعتقادية أو فقهية ، ولكنهم متفقين على أصل الإسلام أو التوحيد .

فبين ابن حزم أن هناك قضايا لا يعذر فيها بإطلاق لصحة قيام الحجة فيها على كل أحد ، وقضايا يعذر فيها بإطلاق لأنها من القضايا الخلافية الاجتهادية التي تقبل أكثر من تأويل واحد ، وقضايا يجب فيها الإبلاغ وإقامة الحجة أولاً قبل تكفير جاحدها وهو عين ما ذكرناه بالتفصيل قبلاً في الفصول السابقة .

يقول ابن حزم (وأما من قال إن الله عز وجل هو فلان الإنسان بعينه ، أو أن الله تعالى يحل في جسم من أجسام خلقه ، أو أن بعد محمد صلى الله عليه وسلم نبيًا غير عيسى ابن مريم فإنه ، لا يختلف اثنان على تكفيره لصحة قيام الحجة بهذا على كل أحد) اهـ . (١٧٣)

ويقول (والحق هو أن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنص أو إجماع . وأما بالدعوى والافتراء فلا) ا هـ . (١٧٤)

ويقول (إلا أن من خالف الإجماع المتيقن المقطوع على صحته فهو أظهر في قطع حجته ووجوب تكفيره لاتفاق الجميع على معرفة الإجماع وعلى تكفير مخالفته) ا هـ . (١٧٥)

ويقول أيضًا (وأما ما لم تقم الحجة على المخالف للحق في أي شيء كان ، فلا يكون كافرًا إلا أن يأتي نص بتفكيره فيوقف عنده) ا هـ (١٧٦)

ويقول ابن حزم (فمن جاء نص في إخراجه عن الإسلام بعد حصول اسم الإسلام له أخرجناه منه ، سواء أجمع على خروجه منه أو لم يجمع ، وكذلك من أجمع أهل الإسلام على خروجه عن الإسلام ، فواجب اتباع الإجماع في ذلك) ا هـ . (١٧٧)

وذكر ابن حزم كلامًا كثيرًا مشابهاً لما نقلناه : أوضح فيه أنه إنما يناقش قضية تكفير المتأولين من أصحاب الفرق والمذاهب المختلفة المتفقين على أصل الإسلام ، وأنه لا يكفر مسلمًا بتأويل ما لم تقم عليه الحجة .

يقول ابن حزم : ومن تأول من أهل الإسلام فأخطأ ، فإن كان لم تقم عليه الحجة ولا تبين له الحق فهو معذور) ا هـ . (١٧٨)

ويرد ابن حزم على من يكفر المتأولين من أهل الإسلام استناداً إلى الآية القرآنية {قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا} [الكهف : ١٠٣ ، ١٠٤] بقوله (.... ثم نقول لهم لو نزلت هذه الآية في المتأولين من جملة أهل الإسلام ـ كما تزعمون ـ لدخل في جملتها كل متأول مخطئ في تأويل فتيا ، ولزمه تكفير جميع أنواع الصحابة رضي الله عنهم لأنهم قد اختلفوا ....) ا هـ . (١٧٩)

ويقول ابن حزم (وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ ، لأنه كذب على الخصم وتقويل له ما لم يقل به ...) ا هـ . (١٨٠)

فهذا بيان جلي في أن مناقشة ابن حزم في هذا الباب إنما هي لقضية أخرى غير قضيتنا ، وهي قضية تكفير المتأولين من أهل الإسلام ، ممن يوافق على اصل الدين ـ التوحيد ـ ولكنه يختلف في أصل كلي في الاعتقاديات أو غيرها من الأحكام الشرعية . (١٨١)

وابن حزم نفسه هو الذي يقول ـ في موضع آخر ـ بأن من الناس من يكفر بقول أو فعل من أفعال الجوارح دون جحد منه بالقلب ودون أن يشعر بأنه قد كفر بذلك .

يقول ابن حزم معلقاً على قوله تعالى {يأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون} [الحجرات : ٢]

بقول (فهذا نص جلي وخطاب للمؤمنين بأن إيمانهم يبطل جله وأعمالهم تحبط برفع أصواتهم فوق صوت النبي صلى الله عليه وسلم دون جحد كان منهم أصلا ً ، ولو كان منهم جحد لشعروا له ، والله تعالى اخبرنا بأن ذلك يكون وهم لا يشعرون ، فصح أن من أعمال الجسد ما يكون كفرًا مبطلا ً لإيمان فاعله جملة ومنه ما لا يكون كفرًا) ا هـ . (١٨٢)

فهذا ابن حزم يؤكد أن هناك من يكفر وهو لا يدري أنه كفر ، وهذا لا يكون إلا ممن يجهل أن فعله هذا قد أوقعه في الكفر ، إذ لو أنه يعلم لكان قد شعر أنه يكفر بهذا الفعل ، فصح أنه يجهل أن فعله هذا كفر . وهذا القول لابن حزم في هذه المسألة يؤكد أنه في الموضع الآخر لم يكن يناقش قضية التوحيد ؛ أو قضية السقوط جهلاً في شرك أكبر ينقل عن الملة لخرقه أصل الإسلام ، وإنما هو الجهل مثلاً الواقع على صفة من الصفات المختلف في حكم الجاهل بها .

فلا يصح الاستدلال بمثل هذه النقول عن ابن حزم في معرض بحث قضيتنا أو الاعتراض بها ، بل الصحيح والواجب هو دراسة أقوال الإمام كلها في مواضعها المختلفة لمعرفة وجهة نظره مكتملة .

(ب) إيضاح لقول القاسمي في تفسيره «محاسن التأويل» :

فقد جاء في تفسيره قوله تعالى {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لم يشاء} [النساء : ٤٨] .

قول القاسمي نقلاً عن القاضي أبي بكر بن العربي (فالجاهل والمخطئ من هذه الأمة ولو عمل من الكفر و الشرك ما يكون صاحبه مشركاً أو كافراً فإنه يعذر بالجهل والخطأ حتى تتبين له الحجة التي يكفر تاركها بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله ، وينكر ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام مما أجمعوا عليه إجماعاً جلياً قطعياً يعرفه كل المسلمين من غير نظر وتأمل) ا هـ . (١٨٣)

والحق أن من قرأ نص كلام القاسمي جيداً في تفسيره وما نقله عن الإمام ابن العربي ، وابن القيم ، وابن تيمية في نفس الموضع ، وفهم ما سبق أن تقرر من قواعد هذا البحث عن أقسام الجهل من حيث موضوعه ، لتعرف بسهولة علو وجه هذا القول كما سنبينها بمشيئة الله تعالى

فقد نبه القاسمي في أول «التنبيه» الذي سرده أنه لا يريد بكلامه الشرك الأكبر المخرج من الملة ، بل هو يتحدث عن المعاصي التي يطلق عليها شركًا من باب التغليظ ، واستشهد بكلام الإمام البخاري فقال :

حيثما وقع في حديث : من فعل كذا فقد أشرك أو فقد كفر . لا يراد به الكفر المخرج عن الملة ، والشرك الأكبر المخرج عن الإسلام الذي تجري عليه أحكام الردة ، والعياذ بالله تعالى ، وقد قال البخاري : باب كفران العشير وكفر دون كفر . قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرحه : مراده أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيمانًا ، كذلك المعاصي تسمى كفرًا لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد به الكفر المخرج من الملة ، فالجاهل والمخطئ من هذه الأمة ، ولو عمل من الكفر والشرك ما يكون صاحبه مشركًا أو كافرًا ....) ا هـ (١٨٤) إلى آخر النص المنقول آنفًا

فسبحان الله ، أليس من الواضح البين أنه إنما يتحدث عن المعاصي التي تسمى شركًا أو كفرًا من باب التغليظ ، ولا يتحدث عما هو شرك أكبر يخرج عن الملة ، كدعاء غير الله دعاء عبادة أو السجود لصنم مثلاً ؟ ! (١٨٥)

وكذلك ما نقله القاسمي عن الإمام ابن القيم في نفس الموضع ، فواضح فيه تمامًا أنه يتحدث عن أصحاب الفرق وأهل البدع من الموافقين على التوحيد أو أصل الإسلام ، ولكنهم مخالفون في بعض الأصول الكلية .

يقول القاسمي (وقال ابن القيم في طرق أهل البدع : الموافقون أصل الإسلام ولكنهم مختلفون في بعض الأصول . كالخوارج والمعتزلة والقدرية والرافضة والجهمية وغلاة المرجئة ـ فهؤلاء أقسام : أحدها ـ الجاهل المقلد الذي لا بصيرة له فهذا لا يكفر ولا يفسق ولا ترد شهادته إذا لم يكن قادرًا على تعلم الهدى ...) اهـ . (١٨٦)

فهاهو ابن القيم يصرح أنه يتحدث عن «أهل البدع الموافقون على أصل الإسلام ، ولكنهم خالفوا في بعض الأصول ، وقد سبق أن أوضحنا أنها من الأصول الاعتقادية أو الشرعية التي لا يكفر جاهلها أو منكرها ـ عند بعض أهل السنة ـ إلا بعد البلاغ وإقامة الحجة . كالمعتزلة مثلاً الذين خالفوا في إثبات الشفاعة والصراط والميزان ، وأثبتوا إرادة للعبد في خلق أفعاله ، وغير ذلك من المقالات الخفية التي قد تخفى على العامة ، والتي اختلف أهل السنة في كفر قائلها» . (١٨٧)

وأما عن قول ابن القيم بعد هذا عن رءوس البدع ودعاتها (... الثالث : أن يسأل ويطلب ويتبين الهدى ، ويترك تعصبًا أو معاداة لأصحابه ، فهذا أقل درجاته أن يكون فاسقاً وتكفيره محل اجتهاد) اهـ . (١٨٨)

فهذا هو الحق الذي ذكره الإمام الشاطبي فيمن خالف في أصل من الأصول الكلية ، فذكر أن في تكفيره اجتهاد وخلاف بين الأئمة ، وكان ذلك أثناء مناقشته لقضية تكفير أهل الفرق والابتداع (١٨٩)

وإليك بعض النقول التي أوردها القاسمي نفسه ، وفي نفس الموضع ، والتي تدل على أن القضية المطروحة هي كما ذكرنا قضية الخلاف في تكفير المتأولين وأصحاب الأهواء والبدع من الثنتين والسبعين فرقة .

يقول الإمام ابن تيمية (من كان في قلبه الإيمان بالرسول وبما جاء به ، وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع ولو دعا إليها ، فهذا ليس بكافر أصلاً) اهـ . (١٩٠)

ثم شرع يناقش قضية تكفير الخوارج وغيرهم من الفرق .

ويقول ابن تيمية أيضًا (التكفير إنما يكون بإنكار ما علم من الدين بالضرورة أو بإنكار الأحكام المتواترة المجمع عليها) اهـ .(١٩١)

ويقول ابن تيمية (فمن كان مؤمنًا بالله ورسوله مظهرًا للإسلام ، محبًا لله ورسوله ، فإن الله يغفر له لو فارق بعض الذنوب القولية أو العملية . سواء أطلق عليها لفظ الشرك أو لفظ المعاصي) اهـ .(١٩٢)

ويقول الإمام ابن القيم (وقال تعالى {وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون} [يوسف : ١٠٦] . فأثبت لهم تبارك وتعالى الإيمان مع مقارنة الشرك . فإن كان مع هذا الشرك تكذيب لرسله لم ينفعهم ما معهم من الإيمان وإن كان تصديق برسله وهم يرتكبون لأنواع من الشرك لا تخرجهم عن الإيمان بالرسل واليوم الآخر . فهم مستحقون للوعيد أعظم من استحقاق أهل الكبائر) اهـ.(١٩٣)

ويقول الغزالي (ولكني أعطيك علامة صحيحة فتطردها وتعكسها لتتخذها مطمح نظرك ، وترعوي بسببها عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام ، وإن اختلفت طرقهم ، ما داموا متمسكين بقول (لا إله إلا الله محمد رسول الله) صادقين بها غير مناقضين لها) اهـ .(١٩٤)

فتأمل رحمك الله أقوال هؤلاء الأئمة وفيمن يتكلمون ، أم أن العين تقرأ فقط ما يستهويها قراءته وتغفل عما لا تحب أن ترى ؟ !

فيظهر مما سبق أن الاستدلال بهذه النقول استدلال ليس في موضعه .

فكما أنه لا مشاحة فيما أورده الإمام ابن القيم والإمام الشاطبي في الخلاف في تكفير الداعي إلى البدعة ؛ وفي عذر العامي الجاهل المقلد لأهل البدع في بدعهم إن لم يكن قادراً على تعلم الهدى . فلا مشاحة أيضاً ـ كما أسلفنا القول ـ في كفر من جهل أصلاً من أصول التوحيد ينخرم به أصل الإسلام .(١٩٥)

(ج) إيضاح لقول صاحب « الروضة الندية » صديق حسن خان :

فقد نقل عن الإمام الشوكاني قوله (فلا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشرك لا سيما مع الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام ، ولا اعتبار بصدور فعل كفري لم يرد به فاعله الخروج عن الإسلام إلى ملة الكفر ، ولا اعتبار بلفظ يلفظ به المسلم يدل على الكفر وهو لا يعتقد معناه) اهـ . (١٩٦)

فنقول ـ كما سبق أن قلنا كثيراً ـ إنه يجب الرجوع إلى قول الفقيه أولا وقراءته قراءة جيدة ، وفهم ما قبله وما بعده لنعرف في أي موضوع يتحدث أصلاً ، وعلى أي شئ يقصد أن الجهل قد وقع عليه ؛ حتى لا نظلمه فنحمله وزر ما لم يقل ، ولا نظلم أنفسنا فنفهم غير المقصود بسوء التأويل وسرعة النظر .

فإذا ما فعلنا هذا ، علمنا أنه لا يتحدث هنا عن الكفر الأكبر الذي ينقل عن الملة ، وإنما يتحدث عن أعمال المعاصي التي وردت السنة بإطلاق لفظ الكفر أو الشرك على فاعلها ، والتي تكون شركاً أصغر أو شركاً أكبر بحسب حال قائلها ونيته ومقصده (١٩٧) ؛ ويتحدث أيضاً عن قضية تكفير المتأولين من أهل الإسلام . ولم يكن يتحدث إطلاقاً عن قضية التلبس بالشرك الأكبر الناقل عن الملة ، وإلا فلا يشك مسلم في كفر صاحبه وخروجه عن الإسلام علم أم جهل .

والدليل على ما نقول نسوقه من كلام المؤلف نفسه في السطور التي تسبق كلامه المذكور سابقاً والتي تليه .

يقول المؤلف في الصفحة السابقة (وأما قول بعض أهل العلم إن المتأول كالمرتد فهنا تسكب العبرات ويناح على الإسلام وأهله بما جناه التعصب في الدين على غالب المسلمين من الترامي بالكفر لا بسنة ولا قرآن ولا بيان من الله ولا برهان ، بل لما غلت مراجل العصبية في الدين وتمكن الشيطان الرجيم من تفريق كلمة المسلمين) اهـ (١٩٨)

ثم يسوق المؤلف كلاماً كثيراً عن التحرز من تكفير المسلمين بتأويل أو رأي أو قول دون الرجوع إلى مستند من كتاب أو سنة أو إجماع ، إلى أن يقول (فلا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشرك .. إلى آخر النص المنقول آنفاً) .

ويقول بعدها (فإن قلت : قد ورد في السنة ما يدل على كفر من حلف بغير ملة الإسلام ، وورد في السنة المطهرة ما يدل على كفر من كفر مسلماً كما تقدم ، وورد في السنة المطهرة إطلاق الكفر على من فعل فعلاً يخالف الشرع كما في حديث [لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض] ونحوه مما ورد مورده ؛ وكل ذلك يفيد أن صدور شئ من هذه الأمور يوجب الكفر وإن لم يرد قائله أو فاعله به الخروج من الإسلام إلى ملة الكفر (١٩٩) .

قلت : إذا ضاقت عليك سبل التأويل ولم تجد طريقًا تسلكها في مثل هذه الأحاديث ، فعليك أن تقرأها كما وردت ، وتقول : من أطلق عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم اسم الكفر فهو كما قال) اهـ . (٢٠٠)

فواضح تماماً أنه إنما يتحدث عمن صدر منه قول أو فعل وصفته السنة المطهرة بأنه كافر أو شرك من باب التغليط ، وهو في حقيقته شرك أصغر يجب فيه الرجوع إلى نية صاحبه ومقصده قبل الحكم عليه بالكفر .

وانظر مثلاً إلى قول المؤلف بعدها ، حين بدأ يتحدث عن أنواع من الكفر الأكبر ، وحكمه بردة فاعلها دون ما تردد .

يقول مثلا (لكون عمل السحر نوعاً من الكفر ففاعله مرتد يستحق ما يستحقه المرتد) اهـ . (٢٠١)

ثم سرد الخلاف في حد الساحر إلى أن قال (أقول : لا شك أن من تعلم السحر بعد إسلامه كان بفعل السحر كافراً مرتداً ، وحده حد المرتد) اهـ . (٢٠٢)

ويقول أيضاً (والزنديق وهو الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر ويعتقد بطلان الشرائع ، فهذا كافر بالله وبدينه ، مرتد عن الإسلام أقبح ردة ، إذا ظهر منه ذلك بقول أو فعل) اهـ . (٢٠٣)

ويقول (والساب لله أو لرسوله أو للإسلام أو للكتاب أو للسنة ، والطاعن في الدين وكل هذه الأفعال موجبة للكفر الصريح ففاعلها مرتد ، حده حده) اهـ . (٢٠٤)

ثم شرع يذكر بعض الأحاديث في أن حد الساب هو القتل ، إلى أن قال (ونقل أبو بكر الفارسي أحد أئمة الشافعية في كتاب الإجماع أن من سب النبي صلى الله عليه وسلم بما هو قذف صريح ، كفر باتفاق العلماء ، فلو تاب لم يسقط عنه القتل) اهـ . (٢٠٥)

ويقول كذلك (وإذا ثبت ما ذكرنا في سب النبي صلى الله عليه وسلم فبالأولى من سب الله تبارك وتعالى أو سب كتابه أو الإسلام أو طعن في دينه . وكفر من فعل هذا لا يحتاج إلى برهان) اهـ . (٢٠٦)

بل انظر إلى قول الإمام الشوكاني نفسه في إحدى رسائله التي يحكم فيها بكفر غالب أهل اليمن في عصره وردتهم عن الإسلام ، ويسوق الأدلة على هذا .

يقول الشوكاني مثلاً (وقد صح عن معلم الشرائع صلى الله عليه وسلم أنه قال [ليس بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة] . فالتارك الصلاة من الرعايا كافر . وفي حكمه من فعلها وهو لا يحسن من أذكارها وأركانها ما لا تتم إلا به ، لأنه أخل بفرض عليه من أهم الفروض ، وواجب من آكد الواجبات ، وهو علم ما لا تصح الصلاة إلا به) اهـ . (٢٠٧)

إلى أن يقول (وكثيراً ما يأتي هؤلاء الرعايا بألفاظ كفرية فيقول : هو يهودي ليفعلن كذا ، وليفعل كذا . ويرتد تارة بالقول وتارة بالفعل وهو لا يشعر . ويطلق امرأته حتى تبين منه بألفاظ يديم التكلم بها) اهـ . (٢٠٨)

ويقول الشوكاني (ولا شك ولا ريب أن ارتكاب هؤلاء لمثل هذه الأمور الكبيرة من أعظم الأسباب الموجبة للكفر ، السالبة للإيمان ، التي يتعين على كل فرد من أفراد المسلمين إنكارها ، ويجب على كل قادر أن يقاتل أهلها حتى يعودوا إلى دين الإسلام الذي بعث الله به خاتم المرسلين عليه الصلاة والسلام) اهـ . (٢٠٩)

فانظر رحمك الله ، كيف يتحدث المؤلف هنا عن الشرك الأكبر ويحكم على فاعله بأنه مشرك ، وأن كفره لا يحتاج إلى برهان ! و انظر كيف حكم الشوكاني بكفر غالب أهل اليمن بالرغم من أنهم يؤدون الصلاة ، ولكنهم يجهلون أن صلاتهم غير صحيحة ، فكان حكمهم عنده حكم من لم يصل . وكيف أن منهم من يرتد بقول أو فعل وهو لا يشعر أنه كفر بذلك فلا يعذره هذا في الحكم بكفره . بل يرى الشوكاني أنهم على غير دين الإسلام الذي بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتعين قتالهم على كل قادر حتى يعودوا إلى دين الله ! فلا حول ولا قوة إلا بالله .



الفصل السابع
قضية تكفير المعين

اتضح مما سبق أن هناك من الأقوال و الأفعال ما يعتبر كفراً بذاته أو بجنسه ، منها :

* إنكار متواتر من الأخبار حيث توجد مظنة العلم .

* إنكار قاعدة قطعية في الدين حيث توجد مظنة العلم .

* القول بتحليل حرام أو تحريم حلال علم خلافه من الدين بالضرورة ، حيث توجد مظنة العلم .

فهذه الأمور و أمثالها يكفر معتقدها ولا شك ؛ لكنها – كما سبق أن بينا – إن اقترنت بالجهل حيث لا توجد مظنة العلم ، فلا يمكن تكفير قائلها – عيناً – إلا بعد إقامة الحجة عليه بالدليل الواضح ، الذي لا خلاف عليه (٢١٠) . فإن استمر على قوله كفر . وذلك بخلاف أمور الشرك الأكبر المخرج من الملة و الذي لا يعتبر الجهل فيه بأي صورة من الصور في أحكام الدنيا ، بل تجري الأحكام فيه على الظاهر ، على الأصل الذي قررناه فيما سبق من فصول .

إذن فالأصل المقرر هو : أن كل من كان كفر بنقض ركن من أركان التوحيد وسقوطه في شرك أكبر ينقل عن الملة ، فإنه يكفر بذلك عيناً في إجراء الحكم عليه في الدنيا على أساس ظاهر أمره .

وإن كان كفره واقعاً على غير هذا من أمور الشريعة ، حيث لا توجد مظنة العلم بها ، احتاج الأمر إلى إقامة الحجة الواضحة عليه ، لأنه قد يكون لم تبلغه فروع الشريعة المحمدية بالفعل في هذه الجزئية ، فإذا ما أنكر بعد إعلامه بها وإقامة الحجة عليه في نفس الأمر كفر بذلك عيناً.

وكما أخطأ البعض فظن أن اعتبار الجهل يقع متماثلاً على التوحيد وعلى غيره من أمور الشريعة ، فيعذر بالجهل ابتداءً في كليهما ؛ فقد أخطأ البعض الآخر فاعتقد أن تكفيره المعين

من الناس – والذي يقول قولا مكفراً بجنسه – لا يلزم سواءً أقيمت عليه الحجة أم لم تقم ، وإنما لا يجوز تكفير المعين مطلقاً ! !

وهذا القول – على غرابته وشذوذه ومناقضته للمنقول و المعقول – قد استشهدوا له بنصوص من كلام الإمام ابن تيمية ، فهموها على غير وجهها ، بل ولم يربطوها بما قبلها وما بعدها ؛ فاكتفوا مثلا بقوله في أحد كتبه (.. ولا نشهد لمعين أنه في النار لأنا لا نعلم لحقوق الوعيد له بعينه ..) اهـ . (٢١١)

فقالوا : إن المعين لا يجوز تكفيره مطلقاً ، وإنما يقال فقط : إن جنس من قال كذا كافر ، أو جنس من فعل كذا كافر ! أو أن يقال : إن قول كذا كفر ، أو فعل كذا كفر ثم لا يكفر القائل أو الفاعل له سواءً في وجود مظنة العلم أم لا ، وسواءً أقيمت عليه الحجة أم لا ! !

والحق أن ابن تيمية بريء من هذا الزور المفترى عليه ، فإن قولهم هذا يلزم عنه تعطيل أحكام الله وحدوده سبحانه وتعالى ؛ فقد قال عز وجل {يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم .. الآية} [المائدة : ٥٤] ، فأثبت سبحانه وتعالى إمكانية وقوع الردة من المؤمنين عامة . وقال صلى الله عليه وسلم مبينا حكم من يرتد من المسلمين [من بدل دينه فاقتلوه] . وهو حكم أوحد لا يمكن إيقاعه إلا على معين من الناس ، وإلا فكيف يمكن أن يقتل جنس من قال كذا أو فعل كذا ؟ ! هذا قول بين البطلان وتعطيل لأحكام الله وحدوده .

وأما عن نصوص الإمام ابن تيمية ، فقد أوضح هذا الإمام الجليل أن قوله في هذه المسألة إنما هو فيمن يقول قولا مكفراً بجنسه ، حيث يتفشى الجهل ولا تتوافر مظنة العلم ، فلا يصح تكفير المعين ابتداءً – والحال هكذا – حتى تقام عليه الحجة أولا ، فإذا ما قامت عليه الحجة و استمر على قوله كفر بذلك عيناً .

يقول ابن تيمية (.. فنفى الصفات كفر ، والتكذيب بأن الله يرى في الآخرة كفر ، وإنكار أن يكون الله على العرش كفر ... وإذا عرف هذا فتكفير المعين من هؤلاء الجهال وأمثالهم بحيث يحكم عليه بأنه مع الكفار لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة

بالرسالة التي يبين لهم أنهم مخالفون للرسول ، وإن كانت مقالتهم هذه لا ريب أنها كفر . وهكذا الكلام في جميع تكفير المعينين ، مع أن بعض هذه البدع أشد من بعض ؛ وبعض المبتدعة يكون فيه من الإيمان والعمل الصالح ما ليس في بعض ، والله أعلم) اهـ . (٢١٢)

وقد قام الإمام محمد بن عبد الوهاب بالرد على هذا الافتراء على شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة مستقلة له (٢١٣) ، تتبع فيها أقوال ابن تيمية وأوضح أن قوله بعدم تكفير المعين إنما هو حتى إقامة الحجة عليه ، وأن هذا في الأمور الخفية والمسائل الغير الظاهرة فقط .

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب (قال أبو العباس ابن تيمية في كتاب « اقتضاء الصراط المستقيم » في الكلام على قوله تعالى {وما أهلَ به لغير الله} [البقرة : ١٧٣] . ظاهره أن ما ذبح لغير الله سواء لفظ به أو لم يلفظ حرام ، وتحريم هذا أظهر من تحريم ما ذبح للحم وقال فيه باسم المسيح ونحوه ، كما أن ما ذبحناه متقربين به إلى الله أزكى مما ذبحناه للحم ، وقلنا عليه باسم الله .

فإن عبادة الله بالصلاة والنسك له أعظم من الاستعانة باسمه في فواتح الأمور . والعبادة لغير الله أعظم كفراً من الاستعانة بغير الله .

فلو ذبح لغير الله متقرباً إليه لحرم ، كما قد يفعله طائفة من منافقي هذه الأمة ، وإن كان هؤلاء مرتدين لا تباح ذبائحهم بحال ، لكن يجتمع في الذبيحة @ . ومن هذا ما يفعل بمكة وغيرها من الذبح للجن . انتهى كلام الشيخ .

وهو الذي ينسب إليه أعداء الدين أنه لا يكفر المعين ! فانظر أرشدك الله إلى تكفيره من ذبح لغير الله من هذه الأمة ، وتصريحه أن المنافق يصير مرتداً بذلك ، وهذا في المعين إذ لا يتصور أن تحرم إلا ذبيحة معين .

إلى قوله – يقصد ابن تيمية – : ومن أراد أن يعلم كيف كانت أحوال المشركين في عبادتهم الأوثان ، ويعرف حقيقة الشرك الذي ذمه الله وأنواعه ، حتى يتبين له تأويل القرآن ، فلينظر

إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأحوال العرب في زمانه ، وما ذكره الأزرقي وغيره في أخبار مكة من العلماء .

وكان للمشركين شجرة يعلقون عليها أسلحتهم ويسمونها ذات أنواط ، فقال بعض الناس : يا رسول الله ، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط ، فقال : الله أكبر ، إنها السنن ، لتركبن سنن من كان قبلكم .

فأنكر صلى الله عليه وسلم مجرد مشابهتهم للكفار في اتخاذ شجرة يعكفون عليها ، معلقين أسلحتهم ، فكيف بما هو أعظم من ذلك من الشرك بعينه ...

إلى أن قال : فمن ذلك عدة أمكنة بدمشق ، مثل مسجد يقال له مسجد الكف ، فيه تمثال كف يقال : إنه كف علي بن أبي طالب ، حتى هدم الله ذلك الوثن ، وهذه الأمكنة كثيرة في البلاد ، وفي الحجاز منها مواضع ...

ومما يبين صحة هذه العلة أنه لعن من يتخذون قبور أنبيائهم مساجد ، ومعلوم أن قبور الأنبياء لا يكون ترابها نجساً ، وقال عن نفسه [اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد] (٢١٤) . فعلم أن نهيه عن ذلك كنهيه عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها سداً للذريعة ، لئلا يصلي في هذه الساعة ، وإن كان المصلي لا يصلي إلا لله ولا يدعو إلا لله ، لئلا يفضي ذلك إلى دعائها والصلاة لها ، وكلا الأمرين قد وقع .

فإن من الناس من يسجد للشمس وغيرها من الكواكب ، ويدعوها بأنواع الأدعية ، وهذا من أعظم أسباب الشرك الذي ضل به كثير ممن ينتسب إلى الإسلام . وصنف بعض المشهورين فيه كتاباً على مذهب المشركين مثل أبي معشر البلخي وثابت بن قرة وأمثالها ممن دخل في الشرك وآمن بالطاغوت والجبت وهم ينتسبون إلى الكتاب . انتهى كلام الشيخ .

فانظر رحمك الله إلى هذا الإمام الذي ينسب عنه من أزاغ الله قلبه عدم تكفير المعين ، كيف ذكر عن مثل الفخر الرازي وهو من أكابر أئمة الشافعية ، ومثل أبي معشر وهو من أكابر

المشهورين من المصنفين وغيرهم ، أنهم كفروا وارتدوا عن الإسلام ، والفخر هو الذي ذكره الشيخ في الرد على المتكلمين لما ذكر تصنيفه الذي ذكر هنا ، قال : وهذه ردة صريحة باتفاق أئمة المسلمين ، وسيأتي كلامه بعد .

وتأمل أيضاً ما ذكره في اللات والعزى ومناة ، وجعله فعل المشركين معها هو بعينه الذي يفعل بدمشق وغيرها . وتأمل قوله على حديث ذات أنواط ، هذا في قوله في مجرد مشابهتهم في اتخاذ شجرة ، فكيف بما هو أطم من ذلك من الشرك بعينه ؟ فهل للزائغ بعد متعلق بشيء من كلام الإمام ؟ وأنا أذكر لفظه الذي احتج به على زيغهم ، قال رحمه الله : «أنا من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معين إلى تكفير أو تبديع أو تفسيق أو معصية ، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالقها كان كافراً تارة ، وفاسقاً أخرى وعاصياً أخرى « . انتهى كلام الشيخ .

وهذا صفة كلامه في المسألة في كل موضع وقفنا عليه من كلامه ، لا يذكر عدم تكفير المعين إلا ويصله بما يزيل الإشكال أن المراد بالتوقف عن تكفيره قبل أن تبلغه الحجة ، وأما إذا بلغته حكم عليه بما تقتضيه تلك المسألة من تكفير أو تفسيق أو معصية وصرح رضي الله عنه أن كلامه في غير المسائل الظاهرة (٢١٥).

فتأمل هذا وتأمل ما فيه من تفصيل الشبهة التي يذكر أعداء الله ، لكن من يرد الله فتنته ظن تملك له من الله شيئاً .

على أن الذي نعتقده وندين الله به ونرجو أن يثبتنا عليه أنه لو غلط هو أو أجل منه في هذه المسألة ، وهي مسألة المسلم إذا أشرك بالله بعد بلوغ الحجة (٢١٦) أو المسلم الذي يفضل هذا على الموحدين أو يزعم أنه على حق . أو غير ذلك من الكفر الصريح الظاهر الذي بينه الله ورسوله وبينه علماء الأمة ، إنا نؤمن بما جاءنا عن الله ورسوله من تكفير ولو غلط من غلط . فكيف والحمد لله ونحن لا نعلم عن واحد من العلماء خلافاً في المسألة . وإنما يلجأ من شاق فيها إلى حجة فرعون « فما بال القرون الأولى « أو حجة قريش « ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة) اهـ . (٢١٧)

ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نفس الرسالة (وقال أبو العباس (٢١٨) أيضاً ، في الكلام على كفر مانعي الزكاة . والصحابة لم يقولوا : هل أنت مقر بوجوبها أو جاحد لها ؛ هذا لم يعهد عن الخلفاء والصحابة . بل قال الصديق لعمر رضي الله عنهما (والله لو منعوني عقالا – أو عناقاً – كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه) . فجعل المبيح للقتال مجرد المنع لا جحد الوجوب .

وقد روي أن طوائف منهم كانوا يقرون بالوجوب لكن بخلوا بها ، ومع هذا فسيرة الخلفاء فيهم لجميعهم سيرة واحدة ، وهي قتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم والشهادة على قتلاهم بالنار ، وسموهم جميعاً بأهل الردة . وكان من أعظم فضائل الصديق رضي الله عنه أن ثبته الله عند قتالهم ، ولم يتوقف كما توقف غيره ، فناظرهم حتى رجعوا إلى قوله .

وأما قتال المقرين بنبوة مسيلمة فهؤلاء لم يقع بينهم نزاع في قتالهم . انتهى كلام الشيخ .

فتأمل كلامه رحمه الله في تكفير المعين والشهادة عليه إذا قتل بالنار ، وسبي حريمه وأولاده عند منع الزكاة . فهذا الذي ينسب عنه أعداء الدين عدم تكفير المعين .

قال رحمه الله بعد ذلك : وكفر هؤلاء و إدخالهم في أهل الردة قد ثبت باتفاق الصحابة المستند إلى نصوص الكتاب والسنة . انتهى كلامه .

وقال ابن القيم في « إغاثة اللهفان « في إنكار تعظيم القبور : وقد آل الأمر بهؤلاء المشركين أن صنف بعض غلاتهم في ذلك كتاباً سماه «مناسك المشاهد» ولا يخفى أن هذا مفارقة لدين الإسلام ودخول في دين عبادة الأصنام . انتهى كلامه .

وهذا الذي ذكره ابن القيم رجل من المصنفين يقال له ابن المفيد ، فقد رأيت ما فيه بعينه . فكيف ينكر تكفير المعين ؟ !

وأما كلام سائر أتباع الأئمة في التكفير ، فنذكر منه قليلا من كثير .

أما كلام الحنفية : فكلامهم في هذا من أغلظ الكلام ، حتى إنهم يكفرون المعين إذا قال : مصيحف أو مسيجد أو صلى صلاة بغير وضوء .

وقال أبو العباس رحمه الله : حدثني ابن الخضيري عن والده الشيخ الخضيري إمام الحنفية في زمانه قال : كان فقهاء بخاري يقولون في ابن سينا . كان كافراً ذكياً ، فهذا إمام الحنفية في زمنه حكى عن فقهاء بخاري جملة كفر ابن سينا ، وهو رجل معين مصنف يتظاهر بالإسلام .

وأما كلام المالكية : فهو أكثر من أن يحصي ، وقد اشتهر عن فقهائهم سرعة الفتوى والقضاء بقتل الرجل عند الكلمة التي لا يفطن لها أكثر الناس .

وقد ذكر القاضي عياض في آخر كتاب «الشفا» من ذلك طرفاً ، ومما ذكر أن من حلف بغير الله على وجه التعظيم كفر ، وكل هذا دون ما نحن فيه بكثير .

وأما كلام الشافعية : فقال صاحب الروضة : إن المسلم إذا ذبح للنبي صلى الله عليه وسلم كفر.

وقال أيضاً : من شك في كفر طائفة ابن عربي فهو كافر . وكل هذا دون ما نحن فيه . وقد صنف ابن حجر كتاباً مستقلا سماه « الإعلام بقواطع الإسلام « ذكر فيه أنواعاً كثيرة من الأقوال والأفعال ، كل واحد منها ذكر أنه يخرج من الإسلام ويكفر به المعين .

فمن أحسن ما يزيل الأشكال فيها ويزيد المؤمن يقيناً ، ما جرى من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والعلماء بعدهم فمن انتسب إلى الإسلام ..

كما ذكر أنه صلى الله عليه وسلم بعث البراء ومعه الراية إلى رجل تزوج امرأة أبيه ليقتله ويأخذ ماله ؛ ومثل همه بغزو بني المصطلق لما قيل إنهم منعوا الزكاة .

ومثل قتال الصديق وأصحابه لمانعى الزكاة وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم وتسميتهم مرتدين ، ومثل إجماع الصحابة في زمن عمر تكفير قدامة بن مظعون وأصحابه إن لم يتوبوا – عن تأويلهم لشرب الخمر بأنها حلال لبعض الخواص .

ومثل إجماع الصحابة في زمن عمر تكفير أهل المسجد الذين ذكروا كلمة في نبوة مسيلمة مع إنهم لم يتبعوه ، وإنما اختلف الصحابة في قبول توبتهم .

ومثل تحريق علي رضي الله عنه أصحابه لما غلوا فيه ، ومثل إجماع التابعين مع بقية الصحابة على كفر المختار ابن أبي عبيد ومن اتبعه ، ومن بعدهم على قتل الجعد بن درهم وهو مشهور بالعلم والدين .. وهلم جرا من وقائع لا تعد ولا تحصى) اهـ . (٢١٩)

ويقول الشيخ أبو بطين موضحاً أقوال الإمام ابن تيمية في نفس الموضوع (فقول الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى : إن التكفير والقتل موقوف على بلوغ الحجة ، يدل كلامه على أن هذين الأمرين – وهما التكفير والقتل – ليسا موقوفين على فهم الحجة مطلقاً بل على بلوغها ، ففهمها شيء وبلوغها شيء آخر ، فلو كان هذا الحكم موقوفًا على فهم الحجة ، لم نكفر ونقتل إلا من علمنا أنه معاند خاصة ، وهذا بين البطلان .

بل آخر كلامه رحمه الله يدل على أنه يعتبر فهم الحجة في الأمور التي تخفى على كثير من الناس ، وليس فيها مناقضة للتوحيد والرسالة ، كالجهل ببعض الصفات .

وأما الأمور التي هي مناقضة للتوحيد والإيمان بالرسالة فقد صرح رحمه الله تعالى في مواضع كثيرة بكفر أصحابها وقتلهم بعد الاستتابة ، ولم يعذرهم بالجهل مع أنا نتحقق أن سبب وقوعهم في تلك الأمور إنما هو الجهل بحقيقتها ، فلو علموا أنها كفر تخرج عن الإسلام لم يفعلوها ، وهذا في كلام الشيخ رحمه الله تعالى كثير) اهـ . (٢٢٠)

ويقول أبو بطين (وكلامه رحمه الله – يقصد ابن تيمية – في مثل هذا كثير ، فلم يخص التكفير بالمعاند مع القطع بأن أكثر هؤلاء جهال لم يعلموا أن ما قالوه أو فعلوه كفر ، فلم يعذروا بالجهل في مثل هذه الأشياء ، لأن منها ما هو مناقض للتوحيد الذي هو أعظم الواجبات ، ومنها ما هو متضمن معارضة الرسالة ورد نصوص الكتاب والسنة الظاهرة المجمع عليها بين علماء السلف .

وقد نص السلف والأئمة على تكفير أناس بأقوال صدرت منهم مع العلم أنهم غير معاندين ..) إلى أن يقول (.. وذكروا في باب حكم المرتد أشياء كثيرة – أقوالا وأفعالا – يكون صاحبها مرتداً ، ولم يقيدوا الحكم بالمعاند) اهـ . (٢٢١)

ويقول أيضاً (فانظر إلى تفريقه بين المقالات الخفية والأمور الظاهرة فقال في المقالات الخفية التي هي كفر : قد يقال إنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها ، ولم يقل ذلك في الأمور الظاهرة ، فكلامه ظاهر في الفرق بين الأمور الظاهرة والخفية ، فيكفي بالأمور الظاهر حكمها مطلقاً ، وبما يصدر منها من مسلم جهلا ...) اهـ . (٢٢٢)

ويقول الشيخ أبو بطين (فالأمر الذي دل الكتاب والسنة وإجماع العلماء عليه أنه كفر مثل الشرك بعبادة غير الله سبحانه ، فمن ارتكب شيئاً من هذا النوع أو حسنه فهذا لا شك في كفره ، ولا بأس بمن تحققت منه شيئاً من ذلك أن تقول كفر فلان بهذا الفعل) اهـ . (٢٢٣)

ويقول أيضاً (يبين هذا أن الفقهاء يذكرون في باب حكم المرتد أشياء كثيرة يصير بها المسلم مرتداً كافراً ، ويستفتحون هذا الباب بقولهم : من أشرك بالله كفر وحكمه أن يستتاب فإن تاب وإلا القتل ، والاستتابة إنما تكون مع معين ..) اهـ . (٢٢٤)

ويقول (.. وأعظم أنواع الكفر الشرك بعبادة غير الله ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، ولا مانع من تكفير من اتصف بذلك ، كما أن من زنى قيل أن فلان زان ، ومن رابى قيل فلان مراب والله أعلم) اهـ .

وخلاصة الأمر :

* إن تكفير المعين ابتداء إنما يكون في أمور التوحيد أي أصل الدين . لأن أحكام الدنيا تجري على ظاهر الأمر ، فكل من تلبس بكفر أكبر ينقل عن الملة ، فهو كافر بعينه في ظاهر أمره . فإذا ما توقف البعض عن إطلاق اسم الكفر عليه ، فلاعتبارات واقعية معينة أملتها

ضرورات الظروف المحيطة بالدعوة في مراحل خاصة (٢٢٥) ؛ وليس كموقف فقهي يعتقده الداعية ويتبناه ؛ وإلا فهو يعطل حدود الله ويخالف حكمه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم (٢٢٦) .

* إن التوقف عن تكفير المعين ابتداء إنما يكون في الأمور التي يلزم فيها شيوع العلم بأحكام الرسالة المحمدية ، فلا يصح إلا بعد إقامة الحجة – في حالة عدم وجود مظنة العلم – فإن أنكر بعد ذلك كفر بعينه .

* إن التوقف عن تكفير المعين مطلقاً ؛ والقول بأن جنس من فعل كذا فهو كافر ولكن المعين إن فعله فلا نستطيع تكفيره ، ما هو إلا لغو لا معنى له وإبطال للأحكام الشرعية ، وبدعة مخالفة لهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإجماع الصحابة والتابعين وعلماء الأمة .



الخاتمة

وبعد ..

فنحن وإن كنا ندعو إلى دين الله . إلا أننا ندعو إليه « على بصيرة « .

قال تعالى : {قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني} [يوسف : ١٠٨]

وإن ضرورة « إجراء الحكم « على كل ما يستحقه إنما هي ضرورة شرعية وضرورة واقعية لا محيد عنها ، بل إن ضرورتها الشرعية لترتبط بضرورتها الواقعية ارتباطاً شديداً في مجال الدعوة إلى دين الله .

فإنه إلى جانب أن إقامة الحدود سواء على المرتدين أو العصاة المذنبين ، هي من شريعة الله التي لا يجوز أن تعطل بأي وجه من الوجوه ، فإن من أهداف الشريعة كذلك تمييز الخبيث من الطيب . بل إن القرآن الكريم قد ذخرت آياته بأوصاف المؤمنين والكافرين و المنافقين ، لكي يعرف المؤمن هؤلاء فيكون منهم ومعهم ، ويتقي أولئك فيفارقهم ويكون عليهم .

قال تعالى : {ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب} [آل عمران : ١٧٩]

يقول الإمام الطبري : (ما كان الله ليدع المؤمنين على ما أنتم عليه من التباس المؤمن منكم بالمنافق ، فلا يعرف هذا من هذا ، حتى يميز الخبيث من الطيب ، يعني بذلك حتى يميز الخبيث وهو المنافق المستسر بالكفر من الطيب . وهو المؤمن المخلص الصادق الإيمان بالمحن والاختبار) اهـ . (٢٢٧)

وقال تعالى : {ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون} [البقرة : ٨ ، ٩] .

يقول الإمام ابن كثير (.. ولهذا نبه الله سبحانه على صفات المنافقين لئلا يغتر بظاهر أمرهم المؤمنون فيقع بذلك فساد عريض من عدم الاحتراز منهم . ومن اعتقاد إيمانهم وهم

كفار في نفس الأمر ، وهذا من المحظورات الكبار أن يظن بأهل الفجور خير) اهـ . (٢٢٨)

وأي خير ينسب إلى أهل الفجور والكفر أكبر من نسبتهم إلى دين الله ؟

وأي محظور وفساد أعظم من اختلاطهم بالمؤمنين وإفساد دينهم عليهم والتشبيه لهم وتمويه الحق عليهم ؟ وأي عصر ألزم من عصرنا هذا في المعرفة المستبصرة المميزة للخبيث من الطيب ، خاصة في مجال الدعوة إلى الله .

إن هذا التمييز بين أهل الحق وأهل الباطل هو مفرق الطريق الذي لا معدى عنه ؛ ولا فائدة من المماحكة عنده ولا الجدال . إما إسلام وإما جاهلية . إما إيمان وإما كفر . إما توحيد وإما شرك .

إن هذه القضية يجب أن تكون واضحة وحاسمة في ضمير المسلم ، وألا يتردد في تطبيقها على واقع الناس في زمانه ، والتسليم بمقتضى هذه الحقيقة ، ونتيجة هذا التطبيق على الأعداء والأصدقاء !

وما لم يحسم ضمير المسلم في هذه القضية ، فلن يستقيم له ميزان ، ولن يتضح له منهج ، ولن يفرق في ضميره بين الحق ، ولن يخطو خطوة واحدة في الطريق الصحيح

وإذا جاز أن تبقى هذه القضية غامضة أو مائعة في نفوس الجماهير من الناس ، فما يجوز أن تبقى غامضة ولا مائعة في نفوس من يريدون أن يكونوا دعاة لهذا الدين ، وأن يحققوا لأنفسهم هذا الوصف العظيم .

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، إنك أنت الوهاب .

اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السماوات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك ، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم .

وصل اللهم على رسولك الأمين وآله وصحبه أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامش :

(١) هما بحث «التوحيد» ، وبحث «حقيقة الإيمان» .

(٢) الخلاف المعتبر شرعًا هو ما يختلف فيه مجتهدان أو بعض المجتهدين الذين استكملوا كلهم شروط الاجتهاد المرعية . فهناك ما لا يعتبر خلافًا ـ من الوجهة الأصولية الشرعية ـ وإن بدا للبعض أنه خلاف ؛ مثل خلاف من لا يعتد بخلافهم من المبتدعة ـ كالخوارج وغيرهم من أصحاب الفرق ـ وكمنكري القياس من الظاهرية ـ في بعض أقوال أهل السنة ـ وكذلك خلاف من لا يعتد بقوله أصلاً لعدم قيام شروط الاجتهاد والنظر لديه ، فما بالك بخلاف من لا علم له بأقوال السلف والخلف ؟ ! (راجع إرشاد الفحول للشوكاني صـ ٨٠) طبعة مصطفى الحلبي .

(٣) أخرجه بروايات مختلفة أحمد والطبراني والبزار ، وفي رواية البخاري : [لا يدخل الجنة إلا مؤمن] .

(٤) متفق عليه .

(٥) ذكره ابن العربي في أحكام القرآن جـ ١ ، صـ ١٤٣ ، طبعة الحلبي . وقال عنه الشوكاني «وهو وإن لم يثبت من وجه معتبر فله شواهد= متفق على صحتها» (نيل الأوطار جـ ١ ، صـ ٣٤٠ ، طبعة الحلبي) وذكر الشوكاني حديثًا متفقًا عليه جاء فيه [إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم] (نيل الأوطار ، جـ ١ ، صـ ٣٣٨) .

(٦) راجع البحث الأول «التوحيد» . وراجع أيضًا «رسالة في أصول الدين» و «معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول» لشيخ الإسلام ابن تيمية . وحجة الله البالغة لولي الله الدهاوي جـ ١ ، صـ ٨٦ (دار المعرفة) وغيرها كثير .

(٧) هناك فرق بين رفع العقوبة بالأعراض المذكورة ، وبين رفعها بالإباحة الأصلية فرفع العقوبة بالأعراض يكون لشيء في التفاعل المكلف نفسه يزول بزوال العارض . أما

الإباحة الأصلية فيباح الفعل فيها لشيء في الفعل نفسه يقتضي إباحته أصلاً . «راجع التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ، جـ ١ ، صـ ٥٦٢» .

(٨) قسم الشيخ محمد أبو زهرة العوارضي إلى : عوارض سماوية وهي الجنون والعته والنسيان والإغماء والنوم ، وعوارض غير سماوية وهي إما من ذات المكلف مثل السفه والجهل والسكر والخطأ ، وإما من غيره وهي الإكراه «راجع أصول الفقه لأبي زهرة ، صـ ٢٦٨» دار الفكر العربي .

(٩) نظرًا لأهمية عارض «الإكراه» فيحسن بنا أن نجمل فيه القول لبيان معناه الشرعي ودائرة تأثيره :

١ ـ تعريفه : وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه .

ويتضح من هذا التعريف الفرق بين الإكراه والضرورة ، وهو أنه في حالة الإكراه يدفع المكره إلى إتيان الفعل شخص آخر ويجبره عليه . أما في حالة الضرورة فإن الشخص يوجد في ظروف ضرورية تحتم عليه فعل المحرم دون تدخل من أحد .

٢ ـ أنواعه : ينقسم الإكراه إلى نوعين :

(أ) الإكراه الملجئ : وهو الذي ينعدم فيه الرضا ويفسد الاختيار . فلا يكون المكره فيه راضيًا عما يفعل ولا يستطيع اختيار غيره .

(ب) الإكراه الناقص : وهو الذي ينعدم فيه الرضا ولا يفسد . الاختيار . والإكراه الملجئ أو التام هو موضوع بحثنا .

٣ ـ حدود الإكراه : وهو ما يخشى معه هلاك النفس أو تلف عضو من الأعضاء أو الضرب الشديد المؤدي إلى أحدهما . هذا إذا وجه الوعيد إلى نفس المركه ، وأما إذا وجه إلى غيره فإن فيه خلافًا :

ـ إذا وجه لأجنبي : فيرى المالكية وبعض الحنفية أنه ليس مكرهًا ، بينما يرى البعض الآخر من الحنفية أنه إكراه .

ـ وإذا وجه إلى الأب أو الابن : فيرى الحنابلة والشافعية وبعض الحنفية أنه إكراه .

ـ وإذا وجه إلى اتلاف المال : كان ذلك إكراهًا عند مالك والشافعي وأحمد إذا كان المال كثيرًا . وليس إكراهًا عند الحنفية لأن محل الإكراه عندهم الأشخاص لا الأموال .

٤ ـ شروطه :

* أن يكون الوعيد بأمر حال أي سيقع فورًا ، فإن كان بأمر بعيد الوقوع فلا إكراه لإمكان دفع الضرر عن المكره .

* أن يكون المكره قادرًا على إنفاذ وعيده ، كأمر الزوج لزوجته ، أو أمر السلطان إن علم أن المخالفة له يترتب عليها حالاً الإهلاك والإتلاف .

* أن يغلب على ظن المكره أن الوعيد سيحل به إن لم يفعل ما أكره عليه . ومن الحنابلة من اشترط وقوع بعض العذاب ليثبت الإكراه وإلا فلا إكراه هناك .

٥ ـ ما يباح بالإكراه : يباح به كل فعل محرم ، كأكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان . فإن ثبتت عوامل الإكراه الملجئ لم يحكم بكفره لمجرد تلفظه ، وإن لم تثبت عوامل الإكراه الملجئ ، فيحكم بكفره ظاهرًا حتى لو ادعى وجود الإكراه ، فإن التلفظ بالكفر يعتبر أصلاً عملاً مكفرًا ، ولا يستثنى من ذلك إلى من ثبت وقوع الإكراه الملجئ عليه فعلاً ، فإن لم يثبت الإكراه عاد الفعل إلى تأثيره وحكمه الأصلي .

قال تعالى : {من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب أليم} [النحل : ١٠٦] . يقول ابن تيمية «صار من تكلم بالكفر كافرًا إلا من أكره فقال بلسانه كلمة الكفر وق@ مطمئن بالإيمان» (الصارم المسلول صـ ٥٢٤) .

٦ ـ ما لا يباح بالإكراه :

* القتل أو الضرب المفضي إليه : فلا يباح إجماعًا .

* الزنا ، فلا يباح للرجل المكره على قول المالكية والحنابلة ، ويباح على قول الشافعية والحنفية .

* وعند مالك لا يصح النطق بكلمة الكفر إلا عند التهديد بالقتل فقط ، أما قطع الأعضاء أو غيره فلا يعتبر إكراهًا عند المالكية للنطق بكلمة للكفر .

* وفي الإكراه على الكفر عمومًا ، فإن التقية تكون باللسان وليست بالعمل ، فإن التكلم بما فيه معصية جائز للتقية ، وليست المشاركة في عمل الكفر بتقية .

يقول ابن كثير نقلاً عن ابن عباس «ليست التقية بالعمل وإنما باللسان» وذكرها عن العوفي والضحاك وأبي العالية وأبي الشعثا ، والربيع ابن أنس .

وقال الطبري نقلاً عن الضحاك «التقية باللسان : من حمل على أمر يتكلم به فيه لله معصية فتكلم به مخافة على نفسه ، وقلبه مطمئن بالإيمان فلا إثم عليه . إنما التقية باللسان» .

وقد روى هذا عن الحسن البصري والأوزاعي وسحنون ومحمد بن الحسن وهو قول ابن عباس .

وقد روي عن مالك والشافعي أن الرخصة تكون في القول والفعل معًا .

وقد يكون ذلك فيما يختص بأفعال المعاصي ، فإن ارتكابها أخف من احتمال القتل مثلاً ـ بشرط عدم القتل أو الزنا بالغير كما ذكرنا ، أما في أعمال الكفر فيبدو أنها خارجة عن مقتضى قولهم فلا تحل بإكراه كغيرها من الأعمال ، على تفصيل في المذاهب المختلفة . فليس بتقية مثلاً أن يدل الرجل على عورات المسلمين ومقاتلهم من مجرد التهديد ، بزعم أنه مكره .

نعم ، اعتبار الأمر الواقع وتقديره ضروري في مثل هذه الحالات ، فهناك حالات مثلاُ يتعرض فيها المرء إلى درجة من التعذيب الشديد الذي يبلغ حدًا يفقد معه المرء إرادته تمامًا ، فيتحدث أو يقوم بما يملي عليه وهو غير مالك لنفسه ولا عاقل لما يصدر منه . ففي حق مثل هذا قد يكون دخول الرخصة على الفعل تحت باب الإكراه .

وعلى كل فإن تقدير عوامل الإكراه ومدى تأثيرها لا شك تختلف من حالة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر ، وقد يصعب كثيرًا للحكم بصحة وقوع الإكراه المبيح لقول أو فعل ما هو كفر .

وقد ذهب محمد بن الحسن الشيباني إلى القول بأن من أظهر الشرك - حتى لو كان مكرهًا - فإنه مرتد في ظاهر أمره ، حتى وإن كان فيما بينه وبين الله ما زال مسلمًا .

راجع في موضوع الإكراه : الطبري ج ٣ صـ ٢٢٩ طبعة الحلبي - التشريع الجنائي لعودة ج ١ صـ ٥٦٣ .

ابن كثير ج ٢ صـ ٢٤ طبعة الشعب - الجريمة لأبي زهرة بند ٥٣٠ - ٥٤٩ . القرطبي ج ١٠ صـ ١٨٠ طبعة الهيئة العامة - نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي ص ٨٢ . بدائع الصنائع الكاساني ج ٩ صـ ٤٤٧٩ طبعة زكريا على يوسف .. وغيرها من كتب الفقه كثير .

(١٠) لمزيد بيان راجع «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني . صـ ١٠٢ مادة جهل .

(١١) القرطبي جـ ٩ صـ ٢٥٦ .

(١٢) كلمة «الأصل» أو «الأصول» من الألفاظ المشتركة التي تحمل عدة معان ، الخلط بينها يؤدي إلى الخلط بين الأمور التي يعذر فيها الجاهل والأمور التي لا يعذر فيها . فقد قرأ البعض أن من الأصول ما يعذر فيها الجاهل فاعتقد ذلك جاريًا حتى على التوحيد ! والحق أن كلمة «الأصول» تجري عادة في كتب أهل العلم والفقه على ثلاثة معان :

الأول : أصل الدين بمعنى التوحيد أو أصل الإسلام . يقول ابن تيمية «وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً أو قولاً وعملاً ، كمسائل التوحيد ، والصفات ، والقدر ، والنبوة ، والمعاد ، أو دلائل هذه المسائل» ا هـ .

(رسالة في أصول الدين صـ ٨) ، (وراجع روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة صـ ٨٣ المطبعة السلفية) . (وحجة الله البالغة للدهلوي صـ ٨٦) وغيرها . ونجمل القول في هذا الأصل فنقول : إن توحيد الله عز وجل ينقسم إلى قسمين :

١ ـ توحيد الربوبية : وهو أن يثبت لله كل ما هو من لوازم كمال ربوبيته على خلقه سبحانه وتعالى ، وأن ينفي عنه كل ما يضاد ذلك مثل الشبيه والنظير والنسب .. إلخ . وأن يصدق خبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه جملة وغلى الغيب .

٢ ـ توحيد الألوهية أو العبادة : بمعنى التلقي من الله وحده والتوجه إليه وحده لا شريك له . ومداره ثلاثة أمور :

* إثبات الحكم لله وحده ونفيه عمن عداه . {أفغير الله أبتغي حكمًا} [الأنعام : ١١٤] .

* إثبات الولاء لله وحده ونفيه عمن عداه . {قل أغير الله أتخذ وليًا} [الأنعام : ١٤] .

* إثبات الشعائر والنسك لله وحده ونفيها عمن عداه . {قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين} [الأنعام : ١٦٢] .

(راجع شرح الطحاوية صـ ٢١ وبعدها ، وصـ ٣٥٠ وبعدها) . (والرسالة التدمرية لابن تيمية) . وغيرها كثير .

الثاني : أصول الدين بمعنى الأصول الاعتقادية التي قد تثبت بأحاديث لم تبلغ درجة التواتر والتي تختص غالبًا بأمور اعتقادية غيبية مثل عذاب القبر وغيره مما يعتبر من أصول الدين عند أهل السنة والجماعة ، ويدخل في هذا القسم أيضًا ما ثبت بأدلة قطعية عند أهل السنة فلم ينكرها غيرهم من الفرق بل سعوا إلى تأويلها وصرفها .

(راجع الإبانة في أصول الديانة للأشعري) . و(أصول الدين للبغدادي) .

الثالث : أصول الدين بمعنى أصول الفقه أو أصول الشريعة في الدين . أي القواعد القطعية في الشريعة والفقه ، والتي ثبتت بالنص أو بالاستقراء . (راجع الموافقات للشاطبي جـ ١ صـ ٢٩) . (والفروق للقرافي جـ ٢ صـ ١٥١) .

فيجب التمييز جيدًا بين كل من هذه الأصول في تأثير عارض الجهل عليها كما سيتبين خلال البحث إن شاء الله .

(١٣) وهذه الآيات دليل واضح على أن الفطر قد جبلها الله سبحانه وتعالى على معرفته وتوحيده سواء في ربوبيته أو في ألوهيته وعبادته وحده لا شريك له كما سيأتي .

(١٤) رواه الشيخان .

(١٥) رواه ابن جرير .

() رواه الشيخان عن أبي هريرة .

(١٦) رواه مسلم عن عياض بن حمار رضي الله عنه .

(١٧) رواه بتمامه عبد الله بن أحمد في مسند أبيه وابن أبي حاتم وابن جرير وابن مردويه .

(١٨) تفسير ابن كثير جـ ٣ صـ ٥٠٦ .

(١٩) السابق .

(٢٠) السابق .

(٢١) معارج القبول جـ ١ صـ ٤٥ .

(٢٢) رواه بتمامه عبد الله بن أحمد في مسند أبيه وابن أبي حاتم وابن جرير وابن مردويه .

(٢٣) تفسير ابن كثير جـ ٣ ، صـ ٥٠٦ .

(٢٤) السابق .

(٢٥) السابق .

(٢٦) معارج القبول جـ ١ ، صـ ٤٥ .

(٢٧) تفسير ابن كثير جـ ٣ صـ ٥٠٦ . طبعة الشعب ، ويقول الإمام النسفي في تفسيره «لأن نصب الأدلة على التوحيد وما نبهوا عليه قائم معهم فلا عذر لهم في الإعراض عنه والاقتداء بالآباء ، كما لا عذر لآبائهم في الشرك وأدلة التوحيد منصوبة لهم . إلى هذا ذهب المحققون من أهل التفسير منهم الشيخ أبو منصور والزجاج والزمخشري» (راجع تفسير النسفي . جـ ١ صـ ٥٨٨ طبعة المطبعة الأميرية ببولاق) .

(٢٨) تفسير ابن كثير جـ ٣ صـ ٥٠٠ .

(٢٩) تفسير القرطبي جـ ٧ صـ ٣١٨ .

(٣٠) السابق صـ ٣١٩ .

(٣١) تفسير الطبري جـ ١٣ صـ ٢٥١ طبعة دار المعارف تحقيق الشيخ محمود شاكر والشيخ أحمد شاكر .

(٣٢) تفسير البيضاوي جـ ١ صـ ٢٠٤ طبعة المشهد الحسيني .

(٣٣) تفسير المنار جـ ٩ صـ ٣٦٠ .

(٣٤) السابق .

(٣٥) تفسير المنار جـ ٩ صـ ٣٦٠ ، ٣٦١ . ولا خلاف بين العلماء على إجراء أحكام الدنيا على الظاهر ، سواء في أحكام الكفر والإيمان أو غيرها . يقول الإمام ابن القيم «الواجب على العبد أن يعتقد أن كل من دان بدين غير دين الإسلام فهو كافر» (طريق الهجرتين صـ ٣٨٤) . وأما في أحكام الثواب والعقاب فهناك خلاف بين العلماء في إمكان وجود من لم تبلغه الدعوة ولم تقم عليه الحجة الرسالية ، وفي كيفية مؤاخذته في أحكام الآخرة على تفصيل سيأتي ذكره في الفصل اللاحق .

(٣٦) تفسير المنار جـ ٩ ص ٢٦٩ . نقلا عن كتاب « الروح « للإمام ابن القيم .

(٣٧) السابق ص ٣٧١

(٣٨) السابق .

(٣٩) تفسير المنار جـ ٩ ص ٣٧١

(٤٠) السابق ص ٣٧٢

(٤١) رواه مسلم .

رواه أحمد . وذكره الإمام ابن القيم في « زاد المعاد « جـ ٣ ص ٥٦ ثم قال في تعليقه على الحديث : (هذا حديث كبير جليل تنادى جلالته وفخامته وعظمته على أنه قد خرج من مشكاة النبوة . لا يعرف إلا من حديث عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدني ، رواه عنه إبراهيم بن حمزة الزبيدي ، وهما من كبار علماء المدينة ثقتان محتج بهما في الصحيح ، احتج بهما إمام أهل الحديث البخاري . ورواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول وقابلوه بالتسليم والإنقياد ، ولم يطعن أحد منهم فيه ولا في أحد من رواته ... ثم قال : وقد رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل في مسند أبيه ورواه الحافظ ابن أبي عاصم في كتاب السنة والحافظ النسال في كتاب المعرفة والحافظ الطبراني والحافظ ابن حبان في كتاب السنة والحافظ ابن منده والحافظ ابن مردويه والحافظ أبو نعيم وجماعة من الحفاظ يطول ذكرهم .. ثم قال : ولا ينكر هذا الحديث إلا جاحد جاهل أو مخالف للكتاب والسنة) اهـ .

(٤٢) رواه مسلم .

(٤٣) رواه أحمد .

(٤٤) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ص ١١٧

(٤٥) رواه أحمد في كتاب الزهده .

(٤٦) فتح المجيد ص ١٤٩

(٤٧) السابق .

(٤٨) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٣٩

(٤٩) الفروق للإمام القرافي جـ ٢ ص ١٤٩ ، ص ١٦٣ . طباعة دار المعرفة واللفظ للشارح .

(٥٠) نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي . ص ١١٢ وبعدها وسيأتي في الفصول القادمة إن شاء الله مقام الجاهل في بعض الأحكام الشرعية ، وأصول الفقه وبعض الفروع .

(٥١) أصول الفقه لأبي زهرة . ص ٣٣٥

(٥٢) معارج القبول : جـ ٢ ص ٢١ وبعدها .

(٥٣) رسالة كشف الشبهات . مجموعة التوحيد ص ٨٣

(٥٤) طريق الهجرتين ص ٤١١

(٥٥) رسالة تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد . للإمام الصنعاني . ص ٢٢ . طبعة مؤسسة النور بالرياض .

(٥٦) استخدام هذا التعبير الإمام البخاري رحمه الله ليعبر به عن حقيقة العلاقة بين المرء وربه في أحكام الآخرة ، أي أحكام الثواب والعقاب ، فقال رحمه الله في صحيحه (باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل) (راجع فتح الباري حـ ١ ص ٧٩) .

(٥٧) يقول الشنقيطي (وهذا الخلاف الذي ذكرنا ، هل يكتفي في الإلزام بالتوحيد بنصب الأدلة ، أو لا بد من بعث الرسل لينذروا ؟ هو مبني الخلاف المشهور عند أهل الأصول في أهل الفترة . هل يدخلون النار بكفرهم ؟ أو يعذرون بالفترة ؟) (أضواء البيان حـ ٢ ص ٣٠٢) ؟ . ويقول في موضع آخر أيضاً : (اعلم أولا أن من لم يأته نذير في دار الدنيا وكان كافراً حتى مات ، اختلف العلماء فيه . هل هو من أهل النار لكفره ، أو هو معذور لأنه لم يأته نذير ؟) (دفع إيهام الاضطراب ص ١٨٠) .

فواضح أن الخلاف بين العلماء إنما هو في أحكام الآخرة فقط ، أما من كان كافراً في الدنيا فلا وجه للخلاف على كفره سواء قامت عليه الحجة أم لم تقم ، وأمره إلى الله في أحكام الآخرة . وهذا ما قررناه في الفصل السابق .

(٥٨) راجع « بدائع الصنائع « للكاساني . حـ ٩ ص ٤٣٧٨ . والفقه الأكبر بشرح ملا على القاري ص ١١٦ .

(٥٩) يرى النووي أن أهل الفترة لا بد وأن يكون عندهم بقية إنذار مما جاءت به الرسل السابقين وأن الحجة قائمة عليهم بذلك ، كما سيأتي .

(٦٠) أضواء البيان . حـ ٢ ص ٣٠٢ . ودفع إيهام الاضطراب ص ١٨٠ . وأضواء البيان . حـ٣ ص ٤٣٣

(٦١) أضواء البيان جـ ٣ ص ٤٣٣ ، ودفع إيهام الاضطراب ص ١٨٠

(٦٢) يقول النووي في شرح مسلم (إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان في النار ، وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة ، فإن هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الرسل عليهم السلام) . (راجع الآلوسي حـ ١٥ . ص ٤٠) .

(٦٣) راجع حديث وفد بني المنتفق وحديث ابن جدعان وحديث أبي وأباك في النار ص ٢٤ من هذا البحث . وروى مسلم أيضاً عن أبي هريرة (أن النبي صلى الله عليه وسلم زار قبر أمه فبكى وأبكى من حوله ، فقال : استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي ، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي ، فزوروا فإنها تذكر الموت) « مسلم « .

(٦٤) طريق الهجرتين ص ٤١٣

(٦٥) أضواء البيان جـ ٣ ص ٤٢٩

(٦٦) أضواء البيان جـ ٢ ص ٢٠١

(٦٧) أضواء البيان جـ ٣ ص ٤٣١ . وقد ساق العلامة الشنقيطي أدلة الفريقين بتفاصيلها ، ووجهة نظر كل فريق ورده على أدلة الفريق الآخر في بحث لطيف ، فيمكن الرجوع إليه . (راجع أضواء البيان حـ ٣ ص ٤٤٩ وبعدها . ودفع إيهام الاضطراب ص ١٧٨ وبعدها) .

(٦٨) رواه أحمد . والحديث بتمامه وارد في صفحة ٢٤

(٦٩) رواه أحمد . والحديث برواياته المختلفة في تفسير ابن كثير جـ ٥ ص ٥١

(٧٠) تفسير القرطبي جـ ١٠ ص ٢٣١ وبعدها .

(٧١) تفسير ابن كثير جـ ٥ ص ٥٤

(٧٢) وقد ذكر الألوسي هذا القول في تفسيره حـ ١٥ ص ٣٧ . كما نقل عن « الحليمي « قوله في « المنهاج « (إن العقل المخير إذا أي دعوة كانت إلى الله تعالى ، فترك الاستدلال بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال ، كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر ، ويبعد أن يوجد شخص لم يبلغه خبر أحد من الرسل على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم ، فإن الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان المؤمن الموافق . ولو أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف أن في العالم من يثبت إلهاً ، ولا نرى أن ذلك يكون ..) اهـ . (راجع تفسير الآلوسي جـ ١٥ ص ٤٠) .

(٧٣) ذكر ابن رشد نفس القول في مقدماته « للمدونة « في فقه الإمام مالك ، فقال (والصحيح أن دعوة الإسلام قد بلغت جميع العالم ، والدليل قوله تعالى : (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ...) اهـ . (والمقدمات لابن رشد جـ ١ ص ٢٦٦) .

(٧٤) ويكون حديث الأربعة هنا ـ إذا فرضت صحته ـ جارياً على هؤلاء الذين تركوا ملة الشرك ، ولم يشاركوا قومهم في عبادة غير الله ، ولكن وجودهم في زمن الفترة وانطماس آثار الرسالات والشرائع السابقة جعلهم يجهلون الشريعة التي يتقربون بها إلى الله عز وجل : فيختبرهم الله في عرضات القيامة فيرسل إليهم أن ادخلوا النار ، فإذا كانوا من الذين يطيعون الرسول في الدنيا لو لحقوا به أطاعوا الله يوم القيامة فنجوا ، وإن كانوا من الذين يعصون الرسول في الدنيا لو لحقوا به عصوا الله يوم القيامة فهلكوا (راجع أقسام أهل الفترة من هذا البحث ص ٤٧ وبعدها . روى ابن ماجه بسنده عن حذيفة قال «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يدرس الإسلام كما يدرس وشى الثوب ، حتى لا يدري ما صيام ولا صدقة ولا نسك ، ويسري الكتاب في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية . وتبقى طوائف من الناس : الشيخ الكبير والعجوز يقولون : ادركنا آباءنا على هذه الكلمة «لا إله إلا الله» فنحن نقولها «

فقال له صلة «ما تغني عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة ؟ فأعرض عنه حذيفة ، ثم رددها ثلاثاً ، كل ذلك يعرض عنه حذيفة ، ثم أقبل عليه في الثالثة : يا صلة : تنجيهم من النار ، ثلاثاً» (ابن ماجه).

يقول ابن كثير في شرحه الحديث «يخبرون بأنهم أدركوا الناس وهم يقولون لا إله إلا الله ، فهم يقولونها على وجه التقرب إلى الله فهي نافعة لهم ، وإن لم يكن عندهم من العمل الصالح والعلم النافع غيرها» اهـ . (راجع النهاية في الفتن والملاحم جـ١ ص ١٩ دار الكتب الحديثة) .

فيظهر من هذا أنه حتى في آخر الزمان يظل الناجون عندهم التوحيد ، دون الشرائع من صدقة وصلاة وصيام ، وكلمة «لا إله إلا الله» دلالة على ما هم عليه من التوحيد .

(٧٥) تفسير غريب القرآن للنيسابوري . جـ ١٥ ص ١٦ .

(٧٦) تفسير مجمع البيان الطبرسي جـ ١٥ ص ٢٦ .

(٧٧) يقول صاحب كشف الأسرار «ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه ـ أي الخبر الواحد ـ بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فإنه يكفر . وإذا كان كذلك فلا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لأن فيه ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه ، وذلك لا يجوز» (جـ٣ ص ٩) .

(٧٨) راجع كتاب «مالك» لأبي زهرة نقلا عن الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ٢١- ص٢٥ . والآية بسورة المائدة آية ٤ .

(٧٩) راجع موافقات للشاطبي جـ٣ ص ٢٢ . الآية بسورة فاطر آية : ١٨ .

(٨٠) تفسير ابن كثير جـ ٥ ص ٥٥ .

(٨١) الأحكام جـ ٥ ص ٦٨٦ المجلد الثاني باب ٣٠ .

(٨٢) طريق الهجرتين ص ٤١٤ .

(٨٣) راجع أضواء البيان جـ ٣ ص ٣٤٨ ودفع إيهام الاضطراب ص ١٨٥ .

(٨٤) أضواء البيان جـ ٣ ص ٤٤٠ .

(٨٥) السابق .

(٨٦) لا فرق عند أصحاب هذا القول بين أهل الفترة ومن لم تبلغه الدعوة ، فكلاهما غابت عنه دعوة التوحيد في الدنيا ولم يأته نذير .

(٨٧) لا يجب أن يغيب عن أذهاننا ـ حتى ونحن نفترض هذا الفرض ـ أن كلام العلماء هنا إنما هو في أحكام الثواب والعقاب ، أي في أحكام الآخرة فقط ، فلا مجال لاستخدام هذا في إجراء الأحكام في الدنيا ، إذ الأحكام في الدنيا مبنية أصلا على الظاهر ، وأما الحقيقة والمآل في الآخرة فأمره إلى الله ، ولا دخل لنا فيه بين المرء وربه . (راجع كلام ابن القيم بهامش ص ٢٢) .

(٨٨) يرى الإمام الشاطبي أن هذا من تمام فقه الفقيه البصير ، (راجع كلامه في الموافقات في معرض حديثه عن شقي تحقيق المناط العام والخاص) .

(٨٩) الأحناف من العرب هم الذين فارقوا دين آبائهم مثل عبادة الأوثان ، واتجهوا لله وحده ـ وذلك قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم ـ من غير أن يعلموا عن الشرائع السابقة شيئاً صحيحاً ، ومن هؤلاء مثلا زيد بن عمرو بن نفيل : روى ابن كثير بسنده عن أسماء بنت أبي بكر قالت «لقد رأيت زيد بن عمرو مسنداً ظهره إلى الكعبة يقول : يا معشر قريش ، والذي نفس محمد بيده ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيري ، ثم يقول : اللهم إني لو أعلم أحب الوجوه إليك عبدتك به ولكنني لا أعلم ، ثم يسجد على راحلته . وزاد ابن هشام : كان يصلي إلى الكعبة ويقول : إلهي إله إبراهيم ، وديني دين إبراهيم ، وقد روى ابن عساكر من طرق متعددة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عنه : يبعث يوم القيامة أمة وحده» (راجع البداية والنهاية لابن كثير جـ ٣ ص ٢٣٧ وبعدها) فلاحظ قوله صلى الله عليه وسلم هنا عن زيد بن عمرو ، وقوله هناك في حديث وفد بني المنتفق وغيره ص ٢٤ ، وشهادته لهم بالنار ، بينما هم جميعاً من أهل الجاهلية قبل بعثته صلى الله عليه وسلم .

(٩٠) الاعتصام للشاطبي جـ ١ ص١٦١ .

(٩١) طريق الهجرتين ص ٤١٣ . وراجع تفسير المنار جـ ١ ص ١٤٠ وبعدها في أقسام الكافرين في شرح قوله تعالى «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» ، (البقرة ٦) وأن هناك من الناس من لا يختلف بالنسبة إليه أمر العلم أو الجهل بسبب إعراضه الأصلي .

(٩٢) طريق الهجرتين ص ٤١٣ : ويفرق الإمام «عبد القاهر البغدادي» بين مقام أحكام الدنيا ومقام أحكام الآخرة في كلام غاية في الوضوح فيقول «وقالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه دعوة الإسلام ، ينظر فيه فإن اعتقد الحق في العدل والتوحيد وجهل شرائع الأحكام والرسل فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فيما جهله من الأحكام لأنه لم يقم به الحجة عليه . ومن اعتقد منهم الإلحاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالإعتقاد» اهـ . ويقول في موضع آخر «فإن استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك واعتقده كان موحداً مؤمناً . ولو أنه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافراً ملحداً» اهـ . هذا عن مقام أحكام الدنيا ، وأما عن مقام أحكام الآخرة ، فيقول الإمام البغدادي «فإن كان قد انتهت إليه الدعوة بعض الأنبياء عليهم السلام فلم يؤمن بها كان مستحقاً للوعيد على التأبيد وإن لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفاً ولم يكن له في الآخرة ثواب ولا عقاب ، فإن عذبه الله في الآخرة كان ذلك عدلا منه ولم يكن عقاباً . وإن أنعم عليه في الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة» اهـ .

وأما عن المعاملة الفقهية لهم فيقول البغدادي «ويجب على من طرأ عليهم من المسلمين أن يدعوهم

(٩٣) مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وما جعل عليكم في الدين من حرج ، وإنما الأعمال بالنيات ، ومن مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ، وهكذا ، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والإجماع ... إلخ . وهي قطعية بلا نزاع . (راجع الموافقات للشاطبي جـ ١ ص ٢١ وبعدها) .

(٩٤) يقول الشيخ محمد أبو زهرة نقلا عن الشافعي في «الرسالة» [.. وقد قسم الشافعي العلم إلى قسمين : أحدهما : علم بالأمور القطعية ، ويسميه رضي الله عنه : علم العامة ، أي العلم الذي يعلمه كافة المسلمين من غير استثناء لا ينفرد به خاصتهم ولا يعذر في الجهل به عامتهم . وذلك مثل وجوب الصوم والحج والزكاة وتحريم القتل والزنا والسرقة والخمر وما كان في معنى ذلك مما كلف العباد أن يعملوا ويعلموه ويعطوه من أنفسهم وأموالهم ، وأن يكفوا عما حرم الله تعالى . وهذا الصنف من العلم هو ما ثبت بالنص القرآني أو الحديث النبوي وأجمع عليه المسلمون وهو ما يسمى من الإصطلاح «بما علم من الدين بالضرورة» وهو إطار الإسلام الذي لا يعد المرء مسلماً إلا إذا علم به وأذعن له .] ا هـ . (راجع كتاب الجريمة والعقاب في الفقه الإسلامي للشيخ محمد أبو زهرة ص ٥٣) .

(٩٥) ، (٩٦) يقول عبد القادر عودة «دار الإسلام : البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام أو يستطيع المسلمون أن يظهروا فيها أحكام الإسلام ، فيدخل فيها كل بلد سكانه كلهم أو أغلبهم مسلمون ، وكل بلد يتسلط عليه المسلمون ويحكمونه ولو كان غالبية السكان غير مسلمين . ويدخل في دار الإسلام كل بلد يحكمه ويتسلط عليه غير المسلمين ما دام فيه سكان مسلمون يظهرون أحكام الإسلام . ودار الحرب : كل البلاد التي لا تدخل تحت سلطان المسلمين أو لا تظهر فيها أحكام الإسلام سواء كانت هذه البلاد سكانها مقيمين بها إقامة دائمة مسلمين أو لا يكون ؛ ما دام المسلمون عاجزين عن إظهار أحكام الإسلام» ا هـ . (راجع التشريع الجنائي في الإسلام جـ ١ ص ٢٧٥) . (ويراجع أيضاً بدائع الصنائع للكاساني جـ ٩ ص ٤٣٧٤ بتفصيل مفيد) .

(٩٧) التشريع الجنائي جـ ١ ص ٤٣٠ . ويقول الكاساني «إلا أن حقيقة العلم ليست بشرط بل إمكان الوصول إليه كاف» ا هـ . (بدائع الصنائع حـ ٩ ص ٤٠٧٨) .

(٩٨) وأما إذا كان هذا بعد الحجة والعلم ، وظل معتقداً حله فهو كافر إجماعاً .

(٩٩) أصول الفقه لأبي زهرة ص ٣٣٥ .

(١٠٠) الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي ص ١١١ . نقلا عن الإمام القرافي المالكي .

(١٠١) يقصد إن كان له مستند من كتاب أو سنة فتأول . وذلك على خلاف في حكم تكفير المتأولين إن كان تأويلهم يسوقهم إلى الكفر مآلا . وقد حكى القاضي عياض في الشفا جـ٣ ص ١٠٥٦ الخلاف في هذا ، فارجع إليه . والغالب فيما حكاه هو تكفير المتأولين تأويلا مبتدعاً في أصول الدين دون فروعه .

(١٠٢) المرجع السابق . نقلا عن الرسالة للشافعي ص ٣٥٧ .

(١٠٣) السابق .

(١٠٤) أخبار عمر الطنطاوي ص ١٦٠ . والقصة بتمامها في القرطبي ج ٦ ص ٢٩٧ في تفسير الآية ٩٣ من سورة المائدة .

(١٠٥) اختلف العلماء في اعتبار القصد في تصحيح بعض الأعمال خاصة في المعاملات : فمنهم من لم يعتبر القصد مطلقاً وأبطل كل الأعمال إن خالفت بالجهل عملا بالحديث «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» (متفق عليه) . ومنهم من اعتبر القصد فصحح كل الأعمال وإن خالفت بالجهل عملا بالحديث «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» (متفق عليه) . ومنهم من توسط فأبطل ما لا يمكن تصحيحه من العبادات والمعاملات وصحح بعض المعاملات مثل مسألة العقود عليها من رجلين مع عدم علم الثاني الذي دخل بها ، فيصحح الثاني لتغليب جانب الجهل والمصلحة . (راجع الموافقات للشاطبي . كتاب المقاصد . ج ٢ ص ٣٤٢) . هذا في أحكام الفروع التي ينبني عليها عمل ؛ وإن كان في العمل المرتكب حداً فيقام الحد - في حالة توفر مظنة العلم - ويقع الإثم على المخطئ لعدم طلب العلم المفروض على كل مسلم مما أدى إلى الإخلال بمقاصد الشارع .

(١٠٦) راجع تفسير المنار ج ٧٧ ص ٦٠١ وبعدها .

(١٠٧) راجع «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي» للإمام علاء الدين البخاري . ج ١ ص ٨٤ .

(١٠٨) الأدلة القطعية عامة تفيد العلم اليقيني . ويقول الآمدي : «اتفق الكل على أن خبر التواتر يفيد العلم بمخبره عدا السمنية والبراهمية» اهـ (الإحكام جـ ١ ص ٢٢٠) وهذا بخلاف خبر الواحد الذي اختلف في إفادته الظن أم اليقين (راجع إرشاد الفحول للشوكاني ص ٤٦ وبعدها) .

(١٠٩) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٥ .

(١١٠) السابق ص ١٤٣ .

(١١١) السابق ص ٣٢٧ . والكفر هنا إما لإنكار حجية الإجماع وإما ـ على بعض الأقوال ـ لإنكار ما أجمعوا عليه ضمناً .

(١١٢) تفسير المنار جـ ٧ ص ٦٠١ .

(١١٣) مدارج السالكين لابن القيم جـ ١ ص ٣٠٨ .

(١١٤) يقول البيضاوي في تفسير قوله تعالي : {وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ} (الأنعام ١٩) ، يقول «هو دليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين وقت نزوله ومن بعدهم ، وأنه لا يؤاخذ بها من لم تبلغه» . اهـ . (تفسير البيضاوي جظت ١ ص ١٦٨) .

(١١٥) راجع بالتفصيل الفصل السابع «قضية تكفير المعين» ص ١٠٩ من هذا البحث .

(١١٦) مجموعة الرسائل جـ ٣ ص ١١ .

(١١٧) استخدم ابن تيمية تعبيري «الإيمان المجمل» و «الإيمان الواجب» بهذه المعاني في كثير من كتبه . راجع مثلا كتاب «الإيمان» و «الرسالة التدمرية» وغيرها .

(١١٨) رسالة مفيد المستفيد في كفر التوحيد ، للشيخ محمد بن عبد الوهاب ، ص ١٥ طبعة مؤسسة النور بالرياض .

(١١٩) يبين الإمام ابن تيمية هذا الأمر في كلام غاية في الوضوح فيقول ما نصه «ولكن التوسل بالإيمان به صلى الله عليه وسلم وبطاعته هو أصل الدين ، وهذا معلوم بالاضطرار

من دين الإسلام للخاصة والعامة ، فمن أنكر هذا المعنى فكفره ظاهر للخاصة والعامة . وأما دعاؤه وشفاعته صلى الله عليه وسلم وانتفاع المسلمين بذلك ، فمن أنكر فهو أيضاً كافر ، لكن هذا أخفى من الأول ، فمن أنكر عن جهل عرف ذلك ، فإن أصر على إنكاره فهو مرتد» ا هـ (راجع قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ١٣ المطبعة السلفية) .

(١٢٠) مجموعة التوحيد ، الرسالة الأولى ص ٥٥ .

(١٢١) السابق . وقد يحمل قول الإمام ابن تيمية هنا على بعض الصور الشركية التي لا تكفي بظاهرها للحكم على فاعلها بالشرك الأكبر الناقل عن الملة ، بل هي من ذرائع الشرك المفضية إليه بالضرورة . ويقول ابن تيمية «وأما الزيارة البدعية فهي التي يقصد بها أن يطلب من الميت الحوائج أو يطلب منه الدعاء والشفاعة أو يقصد الدعاء عند قبره لظن القاصد أن ذلك أجوب للدعاء . فالزيارة على هذه الوجوه مبتدعة لم يشرعها النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعلها الصحابة عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم ولا عند غيره ، وهي من جنس الشرك وأسباب الشرك» . ا هـ . (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ٢٤ المطبعة السلفية) . ويقول ابن تيمية أيضاً «ومثل هذا كثير في القرآن ينهي أن يدعي غير الله لا من الملائكة ولا الأنبياء ولا غيرهم فإن هذا شرك أو ذريعة إلى الشرك» ا هـ (قاعدة جليلة ص ٣٣) وغير هذا كثير من كلام الإمام . فهناك إذن صور من تعظيم غير الله لا تصل بظاهرها إلى حد الحكم على فاعلها بالكفر وهناك صور أخرى من عبادة غير الله لا يملك ابن تيمية رحمه الله ولا غيره عدم تكفير فاعلها ـ لا بقرآن ولا بسنة ولا بإجماع ولا بغيره ـ وهي نفس الصور التي صار بها مشركو الجاهلية قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم كفاراً . وإلا فماذا سماهم القرآن كفاراً مشركين ؟ ! وما حكم من يتلبس بهذا الشرك الأكبر الناقل عن الإسلام من المسلمين أو غيرهم ؟ ! وبماذا نسميهم إذن سواء علموا أو جهلوا ؟ ! أقيمت عليهم الحجة أم لم تقم ؟ نبؤنا بعلم إن كنتم صادقين .

(١٢٢) يقول الإمام ابن تيمية مثلا «فكل من غلا في حي ، أو في رجل صالح كمثل على رضي الله عنه أو عدي أو نحوه ، أو فيمن يعتقد فيه الصلاح كالحلاج أو الحاكم الذي

كان بمصر ، أو يونس الفتى ونحوهم ، وجعل فيه نوعاً من الإلهية مثل أن يقول : كل رزق لا يرزقنيه الشيخ فلان ما أريده ، أو يقول إذا ذبح شاة : باسم سيدي . أو يعبده بالسجود له أو لغيره ، أو يدعوه من دون الله تعالى مثل أن يقول : يا سيدي فلان اغفر لي أو ارحمني أو أنصرني أو أرزقني أو أغثني أو أجرني أو توكلت عليك أو أنت حسبي أو أنا حسبك أو نحو هذه الأقوال أو الأفعال التي هي من خصائص الربوبية التي لا تصلح إلا لله تعالى ، فكل هذا شرك وضلال يستتاب صاحبه ، فإن تاب وإلا قتل» ا هـ . (مجموع فتاوي شيخ الإسلام . المجلد الثالث . كتاب مجمل اعتقاد السلف ص ٣٩٥) .

فتأمل كلام الإمام رحمه الله ، وتأمل عظم الإفتراء عليه ، وتذكر قول الله تعالى {فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم إن الله يهدي القوم الظالمين} [الأنعام : ١٤٤] .

(١٢٣) تفسير المنار جـ ٧ ص ٦٠١ وبعدها .

(١٢٤) المحلي لابن حزم جـ ١ ص ٣٤ .

(١٢٥) رواه ابن أبي شيبة بسنده عن جرير بن عبد الله .

(١٢٦) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤ .

(١٢٧) المحلي لابن حزم جـ ١ ص ٢١ .

(١٢٨) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٤٨ .

(١٢٩) السابق .

(١٣٠) ذهب بعض أهل السنة إلى تكفير منكري الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ، باعتبارها أمور وردت بأخبار مستفيضة بين أئمة الحديث والفقه وهم مجمعون على صحتها (راجع الفرق بين الفرق ص ٣١٤) .

(١٣١) الشفا للقاضي عياض جـ ٢ ص ١٠٨٦ .

(١٣٢) راجع الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ٢٦٠ «كتاب العموم والخصوص» الفصل الرابع .

(١٣٣) وهو أن كل من جهل أصلا من أصول التوحيد فتلبس بشرك أكبر ينقل عن الملة يحكم بكفره في ظاهر أمره ولا دخل لنا بعلمه أو بجهله .

(١٣٤) وحتى لو فرض عدم فهمها على وجهها فهماً واضحاً مستقيماً ، فالأصوليون يخبروننا بوجوب التوقف فيها وليس القدح في صحة الأصل المقرر . فكيف وهي مفهومة على وجهها الصحيح والحمد لله ؟ (راجع روضة الناظر لابن قدامة . فصل إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف ص ٢٠٠) (وراجع الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ٣١) . (وراجع ص ٣٨ وهامشها) .

(١٣٥) أخرجه البخاري بروايات مختلفة ، والنسائي ، وابن ماجه .

(١٣٦) راجع الشفا للقاضي عياض ج ٢ ص ١٠٨٢ وبعدها طبعة الحلبي . والأحاديث القدسية جـ ١ ص ٩٢ وبعدها : طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . نقلا عن شرح النووي على صحيح مسلم بهامش القسطلاني جـ ١٠ ص ١٨٢ .

(١٣٧) ذهب البعض إلى أن هذا الرجل كان في زمن شرعهم فيه جواز العفو عن الكافر بخلاف شرعنا ! وهو مذهب واضح البطلان . قال في الفتح (وأبعد الأقوال قول إنه كان في شرعهم جواز المغفرة للكافر) اهـ . (فتح الباري لابن حجر جـ ٦ ص ٥٣٢) .

(١٣٨) أخذ بهذا الوجه شيخ الإسلام ابن تيمية في فهمه للحديث ، فجعل الرجل قد أخطأ من شدة خوفه وخشيته لله تعالى ، كما أخطأ الأعرابي من شدة فرحه . يقول ابن تيمية (.. إنما أخطأ من شدة خوفه كما أن الذي وجد راحلته بعد إياسه منها أخطأ من شدة فرحه) اهـ (مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ١٤) وكان شيخ الإسلام يتحدث في أن النصوص إنما وجبت دفع المؤاخذة بالخطأ لهذه الأمة ، وكان كلامه تحت عنوان «التكفير بالخطأ في الاعتقاديات والاجتهاد في العمليات» . فهذا يوضح أن القضية مندرجة عنده تحت عارض آخر هو «الخطأ» وليس تحت عارض الجهل بالمعنى الذي يظنه البعض .

(١٣٩) هامش الأحاديث القدسية ج ١ ص ٩٣ . وهو القاضي عياض في كتابه الشفا .

(١٤٠) يقول ابن تيمية «هذا مما اختلف فيه قول الأشعري وهو الجهل ببعض الصفات هل يكون جهلا بالموصوف أم لا» ا هـ (الإيمان لابن تيمية ص ١٢٨) فالخلاف إذن على جهل بعض الصفات وليس أية صفة من صفات الله بإطلاق كما سيأتي . يقول الأشعري في أحد قوليه «والإيمان بالله هو اعتقاد صدقه إنما يصح إذا كان عالما بصدقه في أخبار . وإنما يكون كذلك إذا كان عالماً بأنه يتكلم والعلم ، بأنه يتكلم بعد العلم بأنه حي ، والعلم بأنه حي بعد العلم بأنه فاعل ، والعلم بأنه فاعل بعد العلم بالفعل وهو كون العالم فعلا له ، وكذلك يتضمن العلم بكونه قادراً وله قدرة وعالماً وله علم ، ومريداً وله إرادة ؛ وسائر ما لا يصح العلم بالله إلا بعد العلم به من شرائط الإيمان) ا هـ . (الإيمان لابن تيمية ص ١٢٨) .

(١٤١) لا خلاف بين العلماء على أن هناك صفاتاً لله عز وجل يجب أن يعرفها المرء ليموت على التوحيد ، وأن هناك بعض الصفات الأخرى التي لا يكفر جاهلها وإن مات على هذا ، وهي تلك التي لا تعرف إلا بالوحي وخبر الرسول . ولكنهم اختلفوا في قسم ثالث من الصفات فعدها بعضهم من القسم الأول واعتبرها آخرون من القسم الثاني . يقول صاحب المنار «إن الصفات الربوبية منها يعرف بالنظر والاستدلال كعلمه تعالى وقدرته ومشيئته وحكمته ووحدته ، ومنها ما لا يعرف به ، بل يتوقف على الوحي وخبر المعصوم عنه» ا هـ . (تفسير المنار جـ ١ ص ٤٥٤) . يقول ابن قتيبة «قد يغلط في بعض الصفات قوم من المسلمين فلا يكفرون بذلك» (فتح الباري جـ ٦ ص ٥٢٣) وفي معرض حديثه عن صفة الاستواء نقل ابن حجر كلاماً للشافعي رضي الله عنه عن هذه الصفات التي لا تثبت إلا بالنقل ، فيقول الشافعي «لله أسماء وصفات لا يسع أحداً ردها ، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر ، وأما قبل قيام الحجة فإنه يعذر بالجهل لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا الرؤية والفكر . فنثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال {ليس كمثله شئ} » (فتح الباري جـ ١٣ ص ٤٠٧) . يقول ابن تيمية

«من شك في صفة من صفات الله تعالى ومثله لا يجهلها فمرتد وإن كان مثله يجهلها فليس بمرتد» (الاختيارات العلمية ص ١٨٢) . ويقول العز بن عبد السلام «اتفق المسلمون على أن الله موصوف بكل كمال بريئ من كل نقصان لكنهم اختلفوا في بعض الأوصاف فاعتقد بعضهم أنها كمال فأثبتها له ، واعتقد آخرون أنها نقصان فنفوها عنه» (قواعد الأحكام ج ١ ص ٢٠٣) .

(١٤٢) الواضح أن الرجل لم يجهل أو يشك في قدرة الله وإلا لما شك أحد في كفره . يقول ابن الجوزي «جحده صفة قدرة الله تعالى كفر اتفاقاً» ا هـ (فتح الباري جـ ٦ ص ٣٢٣) قالت طائفة من العلماء «الشاك في قدرة الله تعالى كافر» (هامش الأحاديث القدسية ج ١ ص ٩٣) ؟

ولكن الرجل ظن ـ من باب الخطأ ـ أنه إذا فعل به ذلك فلن يعاد امتناعاً . يقول الخطابي «إنه لم ينكر البعث إنما جهل فظن أنه إذا فعل به ذلك لا يعاد فلا يعذب» ا هـ (فتح الباري جـ ٦ ص ٥٢٢) . ويقول الإمام الدهلوي «وهذا تأويل ما حكاه الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم من نجاة مسرف على نفسه أمر أهله بحرقه وتذرية رماده حذراً من أن يبعثه الله ويقدر عليه ، فهذا الرجل استيقن بأن الله متصف بالقدرة التامة ، ولكن القدرة إنما هي في المعكنات لا في الممتنعات ، وكان يظن أن جمع الرماد المتفرق نصفه في البر ونصفه في البحر ممتنع : فلم يجعل ذلك نقصاً ، فأخذ بقدر ما عنده من العلم ولم يعد كافراً] ا هـ .

(حجة الله البالغة جـ ١ ص ٦٠) وعليه يحمل سؤال عائشة رضي الله عنها للرسول صلى الله عليه وسلم «مهما يكتم الناس يعلمه الله ؟ « (الاختيارات العلمية ص ١٨٢) .

(١٤٣) راجع الموافقات للشاطبي جـ ٣ ص ٢٦٠ . مسألة «إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا يؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال» . وفيه يقول الشاطبي مثلا [كما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ثم جاء قوله «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات» ونحو ذلك ، فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل] ا هـ .

(١٤٤) خطأ الرجل هنا في ظنه هذا جاء نتيجة لشدة جزعه وخشيته التي أذهبت لبه كما أسلفنا .

(١٤٥) الأحاديث القدسية جـ ١ ص ٩٣ . وذهبت طائفة من العلماء إلى القول «بأن شكه لم يكن في القدرة على إحيائه ، بل في نفس البعث الذي لا يعلم إلا بشرع ، ولعله لم يكن ورد عندهم به شرع يقطع عليه - أي يقتضي علماً قطعياً - فيكون الشك به حينئذ كفراً» (الشفا جـ ٢ ص ١٠٨٣) . وعليه يحمل قول ابن تيمية «ولهذا لم يكفر النبي صلى الله عليه وسلم الرجل الشاك في قدرة الله تعالى وإعادته لأنه لا يكون إلا بعد الرسالة» (الاختيارات العلمية) ص ١٨٢ .

وقال القاضي عياض [واحتج هؤلاء - أي الذين لم يكفروا جاهل إحدى الصفات - بحديث السوداء وأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما طلب منها التوحيد لا غير] ا هـ . (الشفا جـ ٢ ص ١٠٨٢) .

(١٤٦) يقول القاضي عياض نقلا عن القاضي أبي بكر [لا يكفر أحد بقول ولا رأي إلا أن يكون هو الجهل بالله ، فإن عصى بقول أو فعل نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون ، أنه لا يوجد إلا من كافر ، أو يقوم بالدليل على ذلك فقد كفر .. إلى قوله : فالكفر بالله لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور : أحدها الجهل بالله تعالى ، والثاني : أن يأتي فعلاً أو قولا لا يخبر الله ورسوله أو يجمع المسلمون أن ذلك لا يكون إلا من كافر ، كالسجود للصنم والمشي إلى الكنائس بالترام الزنار مع أصحابها في أعيادهم ، أو أن يكون ذلك القول أو الفعل لا يمكن معه العلم بالله تعالى . قال : فهذان الضربان الأخيران وأن لم يكونا جهلا بالله ، فهما علم أن فاعلهما كافر منسلخ من الإيمان] ا هـ . (الشفا للقاضي عياض جـ ٢ ص ١٠٨٢) .

ويقول [وكذلك نكفر بكل فعل أجمع المسلمون أنه لا يصدر إلا من كافر وإن كان صاحبه مصرحاً بالإسلام مع فعله ذلك الفعل ، كالسجود للصنم وللشمس والقمر والصليب والنار ، والسعي إلى الكنائس والبيع مع أهلها بزيهم من شد الزنانير وفحص

الرءوس . فقد أجمع المسلمون أن هذا الفعل لا يوجد إلا من كافر ، وأن هذه الأفعال علامة على الكفر وإن صرح فاعلها بالإسلام] اهـ . (الشفا جـ ٢ ص ١٠٧٢) .

(١٤٧) قواعد الأحكام جـ ١ ص ٢٠٢ .

(١٤٨) راجع الشفا للقاضي عياض جـ ٢ ص ٧٢١ .

(١٤٩) الشفا جـ ٢ ص ٧١٩ وبعدها . «فصل عصمة الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وصفاته والتشكك في شئ من ذلك» .

(١٥٠) الضحى ٧ .

(١٥١) ارجع إلى شرح معنى الآية بالتفصيل في سورة الضحى . القرطبي جـ ٢٠ ص ٩٦ . حيث نقل الإمام القرطبي كل الأقوال في معنى قوله تعالى «ووجدك ضالا فهدى» والإجماع على رد قول من قال ضالا أي كافر ! نعوذ بالله من نسبة مثل هذا الرسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك يراجع الشفا جـ ٢ ص ٧٢٥ وبعدها في شرح هذه الآية نفسها شرحاً مفصلاً .

(١٥٢) رواه أحمد والترمذي وقال حديث حسن صحيح .

(١٥٣) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٢٤٦ .

(١٥٤) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص ٣١٤ .

(١٥٥) جاء في تحفة الأحوذي شرح صحيح الترمذي [قال المناوي : إسناده صحيح ، والسنة لغة : الطريقة ، حسنة كانت أم سيئة ، والمراد هنا طريقة أهل الأهواء والبدع التي ابتدعوها من تلقاء أنفسهم بعد أنبيائهم . وقال النووي : المراد الموافقة في المعاصي والمخالفات لا في الكفر] اهـ . جـ ٦ ص ٤٠٨ .

(١٥٦) المائدة ١١٢ .

(١٥٧) تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٢٢٠ طبعة الشعب .

(١٥٨) القرطبي جـ٦ ص ٣٦٤ .

(١٥٩) القرطبي جـ٦ ص ٢٦٤ وبعدها .

(١٦٠) السابق .

(١٦١) السابق .

(١٦٢) السابق .

(١٦٣) السابق .

(١٦٤) تفسير القرطبي جـ٦ ص ٣٦٤ وبعدها .

(١٦٥) أي على صدقك في النبوة وأنك حقاً رسول من عند الله . ويؤيد هذا الوجه قول الحواريين في الآية التالية «ونعلم أن قد صدقتنا» ؛ يقول القرطبي [نعلم أن قد صدقتنا بأنك رسول الله] اهـ . (تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٣٦٦) .

(١٦٦) وهذا القول هو الذي ردته عائشة وغيرها واستبعد القرطبي وغيره من المفسرين . وسيأتي أن هذا القول خارق للإجماع .

(١٦٧) تفسير «مجمع البيان» للطبرسي جـ٧ ص ٢٣٧ .

(١٦٨) وهو نفس الوجه المردود سابقاً .

(١٦٩) تفسير «غريب القرآن» للنيسابوري جـ٧ ص ٥٤ .

(١٧٠) راجع «تفسير البيان» للطوسي جـ ٤ ص ٥٨ .

(١٧١) تفسير «روح المعاني» للألوسي .

(١٧٢) رواه أحمد .

(١٧٣) وهو ما عليه أهل السنة والجماعة مفارقين فيه أهل الأهواء والبدع كالخوارج والمعتزلة وغيرهم .

(١٧٤) فالشرك الأكبر لا يغفره الله إلا بالتوبة والدخول في الإسلام .

قال تعالى : {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} [النساء ٤٨] .

يقول ابن القيم في نوليته [والشرك فاحذره فشرك ظاهر * ذا القسم ليس بقابل الغفران] (الكواشف الجلية ص ٢٦٦) . ويقول شارح العقيدة الواسطية : [الشرك الأكبر مخرج عن الملة الإسلامية محبط لجميع الأعمال لا يغفر لصاحبه إلا بالتوبة وصاحبه خالد في النار . وأما الشرك الأصغر فلا يخرج عن الملة ولا يحبط إلا العمل الذي قارنه ، وصاحبه تحت المشيئة كغيره من الذنوب] اهـ . (الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ص ٢٦٧) .

(١٧٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٣ ص ٢٤٩ .

(١٧٦) راجع صفحة ٥٣ و ٥٤ وهوامشها .

(١٧٧) باب بعنوان «الكلام فيمن يكفر ولا يكفر» جـ ٣ ص ٢٤٧ .

ويقول ابن حزم في أول الباب [اختلف الناس في هذا الباب ، فذهبت طائفة إلى أن من خالفهم في شئ من مسائل الاعتقاد أو في شئ من مسائل الفتيا فهو كافر ، وذهبت طائفة إلى أنه كافر في بعض ذلك فاسق غير كافر في بعضه ..] ثم شرع ابن حزم يذكر الخلاف بين طوائف الأمة في تكفير أو تفسيق مخالفيهم في مسائل الاعتقاديات والصفات والأحكام والعبادات . . إلخ .

(١٧٨) الفصل جـ ٣ ص ٢٤٩ . ثم قال بعدها [ولو أمسكن أن يوجد أحد يدين بهذا لم يبلغه قط خلافه لما وجب تكفيره حتى تقوم عليه الحجة] ! وهذا الافتراض منه افتراض نظري بحت أملاه عليه شدة تمسكه بالظاهر ونفيه للقياس . وإلا فانظر إلى كلامه هو نفسه في السطور التالية في تكفير من أجمعوا على كفره ولو بدون نص . وإذا كان كفر النصارى مثلا بقولهم إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم أو إن الله ثالث ثلاثة ، نتيجة فقط لورود نص في كفرهم - كما يقول ابن حزم - فما قوله فيمن يقول إن الله إنسان آخر غير عيسى ابن مريم أو يقول إن الله رابع أربعة أو خامس خمسة أو ثاني اثنين ؟ وأين هو النص الذي يكفرهم به ؟

يقول العز بن عبد السلام [ومن زعم أن الإله يحل في شئ من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر .. إلى قوله : بخلاف الحلول فإنه لا يعم الابتلاء به ولا يخطر على قلب عاقل ولا يعفى عنه] ا هـ (قواعد الأحكام جـ ١ ص ٢٠٢) ورحم الله الإمام الذهبي حيث قال [ابن حزم رجل من العلماء الكبار فيه أدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره ، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم] ا هـ . (راجع تذكرة الحفاظ للذهبي) . (وراجع أقوال ابن تيمية في تكفير الحاولية والاتحادية وأمثالهم وأنهم أشد كفراً من اليهود والنصارى . راجع مثلا المجلد الثالث من فتاوى الإمام «مجمل عقائد السلف» ص ٣٩٤ وما قبلها) .

(١٧٩) الفصل جـ ٣ ص ٢٤٨ .

(١٨٠) السابق .

(١٨١) السابق ص ٢٤٩ .

(١٨٢) السابق ص ٢٥٥ .

(١٨٣) السابق ص ٢٥٨ .

(١٨٤) الفصل جـ ٣ ص ٢٥٣ .

(١٨٥) الفصل جـ ٣ ص ٢٥٠ .

(١٨٦) وهي قضية خلافية بالفعل تعرف بقضية «التكفير بالحال والتكفير بالمآل» أو بالمساق . فبينما اتفق العلماء على تكفير كل من تلبس بالكفر «حالا» ، فقد اختلفوا في تكفير كل من يسوق قوله أو فعله إلى الكفر «مآلا» فكفره البعض ولم يكفره البعض الآخر ومنهم ابن حزم . وإن شئت الرجوع إلى هذه القضية تفصيلا فارجع إلى ما كتبه القاضي عياض في «الشفا» جـ ٢ ص ١٠٥٦ تحت عنوان «فصل في تحقيق القول في إكفار المتأولين» ، حيث ذكر أن جمهور السلف على تكفيرهم وأن كثيراً من الفقهاء والمتكلمين على عدم إكفارهم ، وتوقف البعض فيهم فلم يقل بالتكفير أو عدمه وهو أحد قولي مالك والقاضي

أبي بكر بن العربي . وكذلك ارجع إلى ما كتبه الشاطبي في «الاعتصام»جـ ٢ ص ١٩٤ وبعدها . حيث نقل الخلاف في تكفير المتأولين من أهل الفرق ، ودليل كل من كفرهم ومن لم يكفرهم .

(١٨٧) الفصل جـ ٣ ص ٢٢٠ .

(١٨٨) محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٣٠٧ .

(١٨٩) السابق .

(١٩٠) لاحظ قول ابن العربي في نفس العبارة [وينكر ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام مما أجمعوا عليه إجماعاً جلياً قطعياً يعرفه كل المسلمين من غير نظر وتأمل] . ولاحظ ما يأتي من كلام ابن القيم وابن تيمية لتعرف أن الحديث كله عن تكفير المتأولين وأصحاب الأهواء والبدع .

(١٩١) محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٣٠٩ .

(١٩٢) راجع الشفا للقاضي عياض جـ ٢ ص ١٠٥٦ (فصل في تحقيق القول في كفار المتأولين) . وراجع الفصل الخامس من هذا البحث .

(١٩٣) محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٣٠٩ .

(١٩٤) راجع الاعتصام للشاطبي . المجلد الثاني .

(١٩٥) محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٣٠٨ .

(١٩٦) السابق ص ١٣١٠ .

(١٩٧) السابق ص ١٣١٣ .

(١٩٨) محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٣١٤ .

(١٩٩) السابق جـ ٥ ص ١٣١٨ . نقلا عن كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» لأبي حامد الغزالي .

(٢٠٠) كمن دعا غير الله دعاء عبادة ومسألة أو سجد لصنم أو قاتل في صفوف المشركين ضد المسلمين أو وضع تشريعاً من دون الله مخالفاً لشرعه سبحانه وتعالى وقضى به في دماء الناس وأعراضهم وأموالهم . . إلى آخر الصور التي تكفي بظاهرها للحكم على فاعلها بالكفر في أحكام الدنيا سواء علم أم جهل كما بينا سابقاً .

(٢٠١) الروضة الندية شرح الدرر البهية جـ ٢ ص ٢٩١ .

(٢٠٢) يقرر الإمام ابن القيم أن الحلف بغير الله مثلا قد يكون كفراً دون كفر أو كفراً أكبر ينقل عن الملة وذلك بحسب حال القائل : (راجع شرح العقيدة الواسطية) ص ٢٦٦ .

(٢٠٣) الروضة الندية جـ ٢ ص ٢٩٠ .

(٢٠٤) هناك فرق بين القصد إلى قول أو فعل ما هو كفر في حقيقته ، وبين القصد إلى الكفر ذاته بهذا القول أو الفعل . فمن وقع في كفر وهو لا يدري أنه كفر بذلك فقد كفر فعلا ولا اعتبار هنا بكونه لم يقصد أن يكون كافراً ولم يرد الخروج إلى ملة الكفر . يقول الإمام ابن تيمية [فمن قال أو فعل ما هو كفر ، كفر بذلك وإن لم يقصد أن يكون كافراً ، إذ لا يقصد الكفر أحد إلا ما شاء الله] ا هـ . (الصارم المسلول) ص ١٧٧ .

(٢٠٥) الرضة الندية جـ ٢ ص ٢٩٢ .

(٢٠٦) الروضة الندية جـ ٢ ص ٢٩٢ .

(٢٠٧) السابق ص ٢٩٣ .

(٢٠٨) السابق ص ٢٩٥ .

(٢٠٩) السابق ص ٢٩٣ .

(٢١٠) السابق ص ٢٩٤ .

(٢١١) السابق .

(٢١٢) رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل ص ٥٥ .

(٢١٣) السابق .

(٢١٤) السابق .

(٢١٥) بلوغ الحجة يعتبر قائماً بمجرد توفر مظنة العلم في المسائل الظاهرة كالأمور المعلومة من الدين بالضرورة مثل إيجاب الصيام والحج وحرمة الخمر والزنا . . إلخ .

أما في المسائل الخفية مثل مسائل الصفات والرؤية والقدر وغيرها فيجب فيها البلاغ للمعين نفسه حيث إنها من المسائل التي تخفى على العامة .

(٢١٦) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ١٢ .

(٢١٧) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ١٦ . ولاحظ أنه يتكلم عن بعض البدع التي يكفر صاحبها في بعض أقوال أهل السنة .

(٢١٨) هي رسالة «مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد» طبعة مؤسسة النور بالرياض .

(٢١٩) رواه أحمد .

(٢٢٠) أي في الأمور الخفية التي يجب فيها أولا الإبلاغ وإقامة الحجة قبل الحكم بكفر صاحبها وأما غيرها فلا . راجع الفصل الرابع من هذا البحث .

(٢٢١) أي في نفس هذه الأمور الخفية عدا الكفر الصريح الواضح ، الذي بينه الله ورسوله وأجمع عليه علماء الأمة .

(٢٢٢) رسالة مفيد المستفيد ص ١٠ ص ١٧ .

(٢٢٣) هو شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية رحمه الله .

(٢٢٤) مفيد المستفيد ص ٣١ـ ص ٤٢ بتصرف يسير .

(٢٢٥) رسالة «الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل والذي لا يعذر» لمفتي الديار النجدية أبي بطين ص ٣٩ .

(٢٢٦) راجع صفحة ٦٦ من هذا البحث .

(٢٢٧) يقول محمد نعيم ياسين [إن الأمور المكفرة تختلف في قوة دلالتها على الكفر ، فمنها ما يدل عليه بصريح العبارة لا بما يلزم منه ، ومنها ما يدل على الكفر بما يلزم منه لا بصريح العبارة . . . فمن وقع في النوع الأول أمكن الشهادة عليه بالكفر ولا يعذر فيه أحد إلا المكره ، وكذلك ما يقترب منه من النوع الثاني ، كمن يدعي أنه إله فإنه يستلزم الشريك لله تعالى وإن لم ينف الألوهية عن الله تعالى ، ومثله من يدعي إحدى خصائص الألوهية كحق التحليل والتحريم للعباد .

ومن وقع فيما يؤدي إلى الكفر عن طريق النظر إلى ما يلزم منه فهذا الذي ينبغي الاحتياط فيه عند تطبيقه على شخص معين . . ومن هنا وجب الاحتياط في تكفير فلان أو فلان إلا أن يصدر منه الكفر الصريح الذي ليس له تأويل معقول سوى الكفر . .] اهـ . (الإيمان أركانه وحقيقته ونواقصه ص ١٦١ وبعدها) .

(٢٢٨) تفسير الطبري جـ ٤ ص ١٨٧ .

(٢٢٩) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٧٣ .



أهم مراجع البحث

١. القرآن الكريم
٢. تفسير الطبري
٣. تفسير ابن كثير
٤. تفسير القرطبي
٥. تفسير البيضاوي
٦. تفسير النسفي
٧. تفسير النيسابوري « غريب القرآن «
٨. تفسير الطبرسي « مجمع البيان «
٩. تفسير الطوسي « تفسير البيان «
١٠. تفسير الآلوسي « روح المعاني «
١١. تفسير القاسمي « محاسن التأويل «
١٢. تفسير المنار « رشيد رضا «
١٣. تفسير الظلال « سيد قطب «
١٤. تفسير الشنقيطي « أضواء البيان «
١٥. دفع إيهام الاضطراب « الشنقيطي «
١٦. أحكام القرآن « ابن العربي «
١٧. أحكام القرآن « الجصاص «
١٨. المفردات في غريب القرآن « الراغب الأصفهاني «

١٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري « ابن حجر «

٢٠. شرح النووي على صحيح مسلم

٢١. تحفة الأحوذي شرح صحيح الترمذي

٢٢. الأحاديث القدسية « طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية «

٢٣. زاد المعاد « ابن القيم «

٢٤. الشفا بتعريف حقوق المصطفى « القاضي عياض «

٢٥. البداية والنهاية « ابن كثير «

٢٦. النهاية في الفتن والملاحم « ابن كثير «

٢٧. الموافقات « للشاطبي «

٢٨. الاعتصام « للشاطبي «

٢٩. الفروق « للقرافي «

٣٠. شرح تنتيح الفصول « للقرافي «

٣١. الأحكام « لابن حزم «

٣٢. الأحكام « للآمدي «

٣٣. إرشاد الفحول « الشوكاني «

٣٤. روضة المناظر « ابن قدامة «

٣٥. قواعد الأحكام « العز بن عبد السلام «

٣٦. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي « علاء الدين البخاري «

٣٧. مراتب الاجماع « لابن حزم « ونقد مراتب الاجماع « لابن تيمية «

٣٨. أصول الفقه « محمد أبو زهرة «

٣٩.الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية « محمد أبو زهرة «

٤٠.نظرية الضرورة الشرعية « وهبة الزحيلي «

٤١.نيل الأوطار « الشوكاني «

٤٢.المحلي « ابن حزم «

٤٣.الروضة الندية شرح الدرر البهية « صديق حسن «

٤٤.بدائع الصنائع « السكاساني «

٤٥.المغني « ابن قدامة «

٤٦.المدونة في فقه الإمام مالك ومقدمات ابن رشد عليها

٤٧.التشريع الجنائي في الإسلام « عبد القادر عودة «

٤٨.شرح العقيدة الطحاوية « ابن أبي العز «

٤٩.معارج القبول « حافظ حكمي «

٥٠.الإبانة عن أصول الديانة « أبو الحسن الأشعري «

٥١.أصول الدين « عبد القاهر البغدادي «

٥٢.الفرق بين الفرق « عبد القاهر البغدادي «

٥٣.حجة الله البالغة « ولي الله الدهاوي «

٥٤.تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد « الصنعاني «

٥٥.الفصل في الملل والأهواء والنحل « ابن حزم «

٥٦.الملل والنحل « الشهرستاني «

٥٧.تذكرة الحفاظ « للذهبي «

٥٨.أخبار عمر وابن عمر « للطنطاوي «

٥٩.الإيمان أركانه وحقيقته ونواقضه « محمد نعيم ياسين «

٦٠.طريق الهجرتين « ابن القيم «

٦١.الكواشف الجلية عن معاني الواسطية « عبد العزيز السلمان «

٦٢.فتح المجيد شرح كتاب التوحيد « للشيخ عبد الرحمن آل الشيخ «

٦٣.تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد « للشيخ سليمان آل الشيخ «

٦٤.كشف الشبهات « محمد بن عبد الوهاب «

٦٥.مفيد المستفيد في كفر تارك الوحيد « محمد بن عبد الوهاب «

٦٦.مجموعة التوحيد « لمحمد بن عبد الوهاب وابن تيمية وآخرين «

٦٧.الإيمان « ابن تيمية «

٦٨.الفتاوي الكبرى « لابن تيمية «

٦٩.مجموعة فتاوي شيخ الإسلام « ابن تيمية «

٧٠.الرسالة التدمرية « ابن تيمية «

٧١.مجموعة الرسائل والمسائل « ابن تيمية «

٧٢.الضارم المسئول على شاتم الرسول « ابن تيمية «

٧٣.قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة « ابن تيمية «

٧٤.رسالة في أصول الدين « ابن تيمية «

٧٥.معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول « ابن تيمية «

٧٦.اقتضاء الصراط المستقيم « ابن تيمية «

٧٧.رسالة « الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل والذي لا يعذر « لمفتي الديار النجدية أب بطين

الأصول والفروع في الشريعة الإسلامية

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه وبعد

فإن نعمة الفهم عن الله ورسوله ﷺ، وما تركه علماء السلف من آثار ونظر، هي عين الفقه، وهي ما يميز ناظراً في كتب الأولين بوعي وتمحيص، عن ناظر بغُشم وتقليد.

ومن أمثلة ذلك التفاوت في الفهوم، ما خرج به بعض من أصابته جراثيم الإرجاء، فاتخذ من قول بعض السلف أنه لا فرق بين أصولٍ وفروع في دين الإسلام، وجعل من قسّم هذا التقسيم مبتدع، بل كافرٌ لا يُصلى وراءه في بعض الأحيان، لما قد يقول به البعض في مسألة الإعذار بالجهل، على أي نحو كان. وسبحان من خلط هراء الإرجاء بغلو الخروج عند هؤلاء.

والحق أنّ المسألة برمتها، أعنى مسألة تقسيم الدين إلى أصول وفروع، لها وجهان من النظر،

أولها هو ما ناقشته علماء السلف، وما أنكرته كثير منهم، وهو أنه لا دليل من كتاب ولا سنة على أنّ الشرع ليس فيه ما يميز الأصول من الفروع، ولا يضع حدا واضحاً لهما، يجعلهما من البينات الواضحات، لا المختلفات المتشابهات. ومن هؤلاء العلماء شيخ الإسلام في بعض نصوصه، منها «أما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول، وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع، فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض. فإنه يقال لمن فرق بين النوعين: ما حد مسائل الأصول التي يكفر المخطئ فيها؟، وما الفاصل بينها وبين مسائل الفروع». مجموع الفتاوى ٢٣-٣٤٦.

وهذا الذي ذكره ابن تيمية حقّ ريب فيه[١]، من وجهة النظر التي تدرك خطر هذا التقسيم الذي جاءت به توجهات اعتزالية كلامية عقلية، لتثبت به أموراً معينة في الأسماء

[١] ويلاحظ أن ابن تيمية قد استعمل الاصول والفروع في الدين كتعبير في عدة أماكن أخرى في مجموع فتاواه.

والصفات، وتمييزها من مسائل الفقه، بينما كلاهما مصدرهما الكتاب والسنة، وهما على نفس التوزاى من الأهمية.

والثاني: مع إننا نحسب أنه حتى في هذا الأمر، فإنه من الممكن أن نرى في الشريعة أصولاً وفروعاً تحديداً، وهواصطلاح فقهيّ أصولي تحدث به العلماء من عهد نشأة الفقه وأصوله، إن أمكن الاتفاق على معناهما تحديداً، وهو ما ناقشه بعض المعاصرين في كتبهم، إلا إنني لا أريد أن أشغب بهذه المسألة على الأمر الذي أود لفت النظر اليه ابتداءً، وهو أن هناك فرق بين ما قصد ابن تيمية بمصطلح «الأصول والفروع» وبين ما نقصد اليه فيما نشير اليه هنا وهو أن «الدين أصل وفروع»، أصل مفرد، لا أصول. وهذا الأصل هو ما اتفقت عليه أنبياء الله كافة، وهو ما جاءت به الكتب على اختلافها، وهو عبادة الله سبحانه، أو توحيد الله سبحانه (لا بمعناه عند المعتزلة أو المتكلمين)، أو عدم الشرك بالله سبحانه. هو ما ما صح فيه حديث مسلم «والأنبياء إخوة لعلات». وهذا الأصل هو الذي يفترق عن قول الله تعالى «لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» أي طريقاً وسنة. ففي فروع الشرائع اختلاف بين الأنبياء، بمعنى أن شكل الصلاة والصيام والفرائض تختلف بين رسالة ورساله، وبين أمة وأمة.

هذا القدر لا يمكن أن يخالف فيه مسلم، إلا وخلع الربقة. إذ محصلة الخلاف أنّ لا وحدة بين الأنبياء في التوحيد. كما أنه يقود إلى فهم أنّ صفات الله تختلف من نبي وآخر! وكفى بهذا موبقاً. وهذا القدر المشترك بين الأنبياء هو ما قيل فيه «أصل الدين» ولا مشاحة في الاصطلاح. سمه ما شئت، لكنه يختلف عن فروع الشريعة بأكملها من حيث هي كلّ التكاليف الشرعية التي جاء بها الكتاب والسنة. ولا نفرّق فيها بين قطعيات وظنيات، أو بين عملياتٍ وخبريات، كما يفعل أهل التقسيم المذكور. فالاستشهاد على من قال بهذا الأصل، بمثل تلك النصوص، جهلٌ مطبق، وعدم فهم للمسألة برمتها.

ثم إن هذا الأصل التي تواضع عليه الأنبياء، التوحيد، عبادة الله إن شئت، له تفصيل، يُستقرأ من آيات الذكر الحكيم، ويمكن أن يرجع إلى أمرين، الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته كما ورت في النصوص الثابتة دون تأويل أو تعطيل، مع مراعاة المسائل الدقيقة والخفية التي

لا تتحصل في فهم العامة. ثم طاعة الله المطلقة بالرجوع إلى ما أنزل الله سبحانه في تشريعه المطلق، دون معاندة أو تبعيض.

كيف يكون هذا غير مقصود لشيخ الإسلام؟ كيف يكون هذا غير ما يدعو اليه كلّ عالم في الشرع، على مدى تاريخ المسلمين؟ أيصعب على الفهم استعمال كلمة «أصل» بحيث يخلطها المختلط عليه بمصطلح الأصول الذي عليه الشغب والردود؟

والأمر أنّ من قال بهذا التقسيم العقليّ أصلاً، بني عليه مسائل التكفير والتبديع والتفسيق، ومن ثم، رده عليه علماء السنة كشيخ الإسلام وابن القيم. ونحن نوافق على هذا كلّ الموافقة. لكن ما لا نوافق عليه، هو أن ما اعتبرناه من التوحيد، وأطلقنا عليه كلمة «أصل الدين» هو غير هذا المعنى، وهو ما يمكن أن يُطلق فيه القول بالتكفير والتبديع.

وقد ناقش العلماء أثر الجهل على التوحيد وأخذوا مواقف معروفة في هذا الشأن، وهو ما نحن بصدده حين نناقش عارض الجهل، وهذا ليس بدعاً من القول، بل هو من لب أصول الفقه، وإن لم يُفرد له علماء الأصول من السلف باباً مفرداً، من يث لم يكن الجهل بالتوحيد وإسقاط بعض مستلزماته القلبية والعملية شائعاً في تلك الأزمنة.

فمن شغب على هذا المعنى فهو قاصر في الفهم فيما قصد ابن تيمية وفيما قصدنا اليه على السواء. وقد سبق أن كتبت مقال «الجواب الصارم على كتاب حلمي هاشم»[1] الذي وسمه بأصحاب السبت وأصحاب الحدّ، وبينت عوار مذهبه في الفهم عن الله والعلماء، فليراجعه من أراد التوسع في هذه الموضوع .

والله وليّ التوفيق

د طارق عبد الحليم

١٩ شعبان ١٤٣٧ – ٢٦ مايو ٢٠١٦



[١] http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-14054

الضرورة والإكراه في الشريعة

والتعليق على بحث أبي عبد الرحمن الأثري

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد

ثار في الأيام القليلة الماضية موضوع «الضرورة»، بين عدد من المتكلمين في الشأن الشاميّ، قاصداً إلى تطبيقها على بعض الاجتهادات السياسية، بطريق التشابه والتأويل. وقد كنت كتبت هذه الفقرات في هامش في كتابي «الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد» المطبوع عام ١٩٧٩،(ما بين القوسين)، لمناسبته لذاك الموضوع.

والضرورة هي مرتبة من ثلاث مراتب تقع فيها جملة الأحكام الشرعية، بأنواعها الخمسة، وهم الضرورة والحاجة والتحسين. ولكلٍّ تعريف وحدود في الشريعة.

ويحدث كثيراً من الخلط، خاصة بين الضرورة والحاجة، نظراً للّغة الدارجة في الترادف الاستعماليّ للكلمتين، وكذلك من حيث أن أحكامها تتغير بين الفرد والجماعة. وموضع هذا في علم الأصول.

وللضرورة شكلان، إما أن تكون بفعلِ قاصدٍ بشريّ، أو بفعل كونيّ قدريّ. وأكبر أشكال الفعل البشريّ هو الإكراه، ومن ذلك ركّزنا عليه في هذا المحلّ. أمّا الفعل القدري الكونيّ، فمثل أن يخرج رجلاً عارياً من بيته، هارباً من حريق هائل، فهذا مكره على الخروج عارياً. أو أن يأكل الخنزير ويشرب الخمر في صحراء التيه، وهذه الأمور لا جدال فيها. وننقل الهامش فيما يلي، حتى يمكن الله من إخراج بحث أكثر اكتمالاً، إن دعت الحاجة.

ونظرًا لأهمية عارض «الإكراه» فيحسن بنا أن نُجمل فيه القول لبيان معناه الشرعي ودائرة تأثيره:

تعريف الإكراه: وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسهويتضح من هذا التعريف الفرق بين الإكراه والضرورة، وهو أنه في حالة الإكراه يدفع

المكره إلى إتيان الفعل شخص آخر ويجبره عليه. أما في حالة الضرورة فإن الشخص يوجد في ظروف ضرورية تحتم عليه فعل المحرم دون تدخل من أحد.

أنواع الإكراه:

ينقسم الإكراه إلى نوعين:

(أ) الإكراه الملجئ: وهو الذي ينعدم فيه الرضا ويفسد الاختيار. فلا يكون المكره فيه راضيًا عما يفعل ولا يستطيع اختيار غيره، وهو معنى الضرورة.

(ب) الإكراه الناقص: وهو الذي ينعدم فيه الرضا ولا يفسد الاختيار. والإكراه الملجئ أو التام هو موضوع بحثنا.

حدود الإكراه : وهو ما يخشى معه هلاك النفس أو تلف عضو من الأعضاء أو الضرب الشديد المؤدي إلى أحدهما. هذا إذا وجه الوعيد إلى نفس المكره، وأما إذا وجه إلى غيره فإن فيه خلافًا:

- ـ إذا وجه لأجنبي: فيرى المالكية وبعض الحنفية أنه ليس مكرهًا ، بينما يرى البعض الآخر من الحنفية أنه إكراه.
- ـ وإذا وجه إلى الأب أو الابن : فيرى الحنابلة والشافعية وبعض الحنفية أنه إكراه.
- ـ وإذا وجه إلى اتلاف المال : كان ذلك إكراهًا عند مالك والشافعي وأحمد إذا كان المال كثيرًا . وليس إكراهًا عند الحنفية لأن محل الإكراه عندهم الأشخاص لا الأموال.

شروط الإكراه:

- أن يكون الوعيد بأمر حال أي سيقع على الفور، فإن كان بأمر بعيد الوقوع فلا إكراه لإمكان دفع الضرر عن المكره.
- أن يكون المكره قادرًا على إنفاذ وعيده، كأمر الزوج لزوجته ، أو أمر السلطان إن

علم أن المخالفة له يترتب عليها حالاً الإهلاك والإتلاف.

- أن يغلب على ظن المكره أن الوعيد سيحل به إن لم يفعل ما أكره عليه. ومن الحنابلة من اشترط وقوع بعض العذاب ليثبت الإكراه وإلا فلا إكراه هناك.

ما يباح بالإكراه:

يباح به كل فعل محرم ، كأكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان. فإن ثبتت عوامل الإكراه الملجئ لم يحكم بكفره لمجرد تلفظه، وإن لم تثبت عوامل الإكراه الملجئ ، فيحكم بكفره ظاهرًا حتى لو ادعى وجود الإكراه ، فإن التلفظ بالكفر يعتبر أصلاً عملاً مكفرًا، ولا يستثنى من ذلك إلى من ثبت وقوع الإكراه الملجئ عليه فعلاً، فإن لم يثبت الإكراه عاد الفعل إلى تأثيره وحكمه الأصلي.

قال تعالى: {من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب أليم} النحل:١٠٦. يقول ابن تيمية «صار من تكلم بالكفر كافرًا إلا من أكره فقال بلسانه كلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان» (الصارم المسلول صـ٥٢٤.

ما لا يباح بالإكراه ولا الضرورة:

- القتل أو الضرب المفضي إليه: فلا يباح إجماعًا .
- الزنا ، فلا يباح للرجل المكره على قول المالكية والحنابلة، ويباح على قول الشافعية والحنفية.
- وعند مالك لا يصح النطق بكلمة الكفر إلا عند التهديد بالقتل فقط ، أما قطع الأعضاء أو غيره فلا يعتبر إكراهًا عند المالكية للنطق بكلمة للكفر.
- وفي الإكراه على الكفر عموماً، فإن التقية تكون باللسان وليست بالعمل، فإن التكلم بما فيه معصية جائز للتقية، وليست المشاركة في عمل الكفر بتقية.

يقول ابن كثير نقلاً عن ابن عباس «ليست التقية بالعمل وإنما باللسان» وذكرها عن العوفي والضحاك وأبي العالية وأبي الشعثاء، والربيع ابن أنس.

وقال الطبري نقلاً عن الضحاك «التقية باللسان: من حمل على أمر يتكلم به فيه لله معصية فتكلم به مخافة على نفسه، وقلبه مطمئن بالإيمان فلا إثم عليه. إنما التقية باللسان».

وقد روى هذا عن الحسن البصري والأوزاعي وسحنون ومحمد بن الحسن وهو قول ابن عباس.

وقد روي عن مالك والشافعي أن الرخصة تكون في القول والفعل معاً.

وقد يكون ذلك فيما يختص بأفعال المعاصي، فإن ارتكابها أخف من احتمال القتل مثلاً- بشرط عدم القتل أو الزنا بالغير كما ذكرنا، أما في أعمال الكفر فيبدو أنها خارجة عن مقتضى قولهم فلا تحل بإكراه كغيرها من الأعمال، على تفصيل في المذاهب المختلفة . فليس بتقية مثلاً أن يدل الرجل على عورات المسلمين ومقاتلهم من مجرد التهديد، بزعم أنه مكره.

نعم، اعتبار الأمر الواقع وتقديره ضروري في مثل هذه الحالات، فهناك حالات مثلاُ يتعرض فيها المرء إلى درجة من التعذيب الشديد الذي يبلغ حدًا يفقد معه المرء إرادته تمامًا، فيتحدث أو يقوم بما يملي عليه وهو غير مالك لنفسه ولا عاقل لما يصدر منه. ففي حق مثل هذا قد يكون دخول الرخصة على الفعل تحت باب الإكراه .

وعلى كل فإن تقدير عوامل الإكراه ومدى تأثيرها لا شك تختلف من حالة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر، وقد يصعب كثيرًا الحكم بصحة وقوع الإكراه المبيح لقول أو فعل ما هو كفر.

وقد ذهب محمد بن الحسن الشيباني إلى القول بأن من أظهر الشرك، حتى لو كان مكرهاً، فإنه مرتد في ظاهر أمره، حتى وإن كان فيما بينه وبين الله ما زال مسلمًا. ولسنا نرى هذا القول بمنصور بأدلة الشرع. اهـ

أمّا عن تطبيق هذه الأحكام على مناطاتها في الأزمة الشامية، فيحتاج إلى تفصيل فيما يدعيه البعض من صلة تصرفاتهم بموضوع الضرورة.

تعليق على بحث أبي عبد الرحمن الأثريّ

وقد اطلعت على بحث للباحث الشرعيّ، أبو عبد الرحمن الأثريّ، عنوان البحث «أثر الضرورة في مسائل التكفير».

والحق أقول، إنني لم استوعب ما يريد الكاتب اثباته في البحث إلا بعد عناء، حين وصلت إلى ترجيحه بين المذاهب المختلفة فيما قرر أنه قاعدة أصولية. فإن الحديث متداخل، وليس فيه، كما في الأبحاث الأكاديمية، مقدمة تشرح الهدف وتقرره، بل مجرد ثبت للموضوعات التي تأتي في سياقه، وسؤال في قاعدة ذكر أنها من قواعد الأصول، ولم أرها بعنوانها الذي وضعه لها في القواعد الأصولية. ولعل الباحث أن ينتبه إلى هذا في بحوثه التالية، فهو عرف مستقر عند الباحثين الأكاديميين، وهو مفيد بذاته لمنع الاضطراب في فهم الغرض من البحث.

والمسألة التي أراد الباحث أن يناقشها تقع في باب الإكراه بدرجاته، وهو في كثير من أبواب الفقه، وفي مباحث أهلية الوجوب، سواء كانت أهلية كاملة أو ناقصة، في علم الأصول.

والحق أنني وجدت الباحث قد تعسّف تعسفاً شديداً في جرّ الأدلة التي يستدل بها على ما أراد، مع ضعف واضح في الردّ على مخالفيه، ويكاد يكون كلّ ردّ جاء به إما مردود عليه، أو ليس في موضع المسألة.

وقد حاول الباحث، جاهداً أن يثبت أن الضرورة غير الإكراه، حتى يُخرج مدلول الآية الكريمة» من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم»، من أدلة معارضيه فيما

أراد إثباته. والآية نصّ في أنّ المقصود هو الإكراه الملجئ في أعلى درجاته، وهو ضرورة بطبيعة الحال والعرف والاصطلاح. ثم إن الأمر فيه يقع بين القول والفعل، وفعل الكفر غير مباح كما هو معروف من ثوابت العقيدة وأدلة الشرع وإجماع العلماء، الذين نقل عن أكابرهم ثم ردّه! بل ولا حتى ما هو من الأعمال التي هي أقل من أعمال الكفر مثل أن يُكره المرء على قتل نفس مسلمة، وحتى فعل الزنا قد اختلفوا في إمكان وقوعه والإكراه عليه، فالمقصود هو التلفظ بكلمة الكفر، لا عمل الكفر بلا خلاف. وقد حاول الباحث عبثا أن يثبت غير ذلك. انظر إلى استدلاله بحادثة محمد بن مسلمةرضي الله عنه، فإن رسول الله ﷺقد أقره على التحدث بما يؤذيه، لا على فعل ما يؤذيه،صل الله عليه سلم، أي القول بكلمات كفر، فأين موضع الاستدلال هنا؟ إن كان يريد إثبات أن ذلك يعني إنه صلى الله عليه وسلم أباح التلفظ بالكفر دون إكراه، بل لضرورة مصلحة، فلا مشاحة، ولم يخالف في ذلك ابن تيمية ولا غيره، إلا في ذهن الباحث، لكن وجه الاستدلال لا يتعدى أنّ الإقرار والضرورة يترادفان، وأنه في كليهما لا يكون الكفر إلا باللسان، مع اطمئنان القلب، لا بالعمل.

لكن، ما أن وصلت إلى نهاية البحث، حتى أدركت أن البحث برمته، لا قيمة له على الإطلاق! فإنه قد قام على فرضية لا وجود لها، افترضها الباحث، ثم بات يستدل عليها، فخدع بها القارئ غير المتبصر، وأوهم أنه هناك في أقوال العلماء فريقان، فريق يقول باعتبار الضرورة في مسائل التكفير، كما وضع لها عنوانا، واعتبره من قواعد الأصول! وفريق لم يعتبر الضرورة في مسائل التكفير. ثم ذهب يستدل من أقوال الإئمة، يختار ما يشاء منها، ينسبه إلى فريق منهما، ويتخير ما يجد فيه تشابه في الكلمات، فيلحقه بالفريق الآخر. ومن هنا تجد أن من استشهد بهم على أدلته في إثبات أن الضرورة معتبرة في مسائل التكفير، أقل عدداً، وأقل شأنا من الذين سرد أقوالهم الشهيرة في غير ذلك، حتى إنه تنتى في الاستشهاد إلى ما كتب أحد رويبضات العصر، المعروف بأبي بصير الطرطوسي!ومن يستشهد بما دوّن مثله، فقد خلع ربقة العلم من عنقه!

هذا تدليس خطير، غاية في الخطورة. فإن موضوع البحث موضوع مزوّر. فليس في الأمر قولان، على الإطلاق، بل إن ما عناه المشايخ عبد الرزاق عفيفي وعبد العزيز بن باز، والسبكي وغيرهم هو عين ما عناه ابن تيمية وابن القيم والسبكي وكافة من نقل عنهم الباحث، بالتمام. الفرق هو في اختلاف مقاصد الكلام واختلاف الكلمات، لا أكثر...

انظر في تلك الأقوال التي نقلها «قال الإمام السبكي رحمه اللهفي الأشباه والنظائر:» قد علم أن لبس زي الكفار، وذكر كلمة الكفر من غير إكراه كفر؛ فلو مصلحة المسلمين إلى ذلك، واشتدت حاجتهم إلى من يفعله، فالذي يظهر أنه يصير كالإكراه»، وهذا هو عين الضرورة، فهي معتبره عنده رحمه الله .

قال الفيروز آبادىالإمام اللغوي الفقيه في «بصائر ذوي التمييز» وهو يعدد معظم ما اشتملت عليه سورة النحل، فذكر منها:» والرّخصة بالتَّكلم بكلمة الكفر عند الإِكراه والضَّرورات». اهـ

فما الذي ينكره ابن تيمية أو غيره ممن صنفهم في التقسيم الذي اخترعه (من يعتبر الضرورة ومن لا يعتبرها)، من هذا الكلام؟

أولاُ، فإن قول السبكي يعني أنه إن كانت هناك مصلحة للمسلمين، تشتد اليها حاجتهم، فهي «كالإكراه» من ثمّ تأخذ حكم الإكراه، فهي والضرورة سيّان عنده، بدلالة كاف المماثلة، فإذا بالباحث جعلها الباحث أمر غير الإكراه، قال «بل هي الضرورة عينها»، فهما بلا فرق في حقيقة الأمر ،إلا عند من تمسك بتقسيمه الذي اصطنعه.

كذلك قول الفيروزآبادي، فقد جمع بين الإكراه والضرورات، والإكراه الملجئ، كما عرفنا،أحد أشكال الضرورة، فهو منطقيا من باب ذكر الخاص والعام وعطف أحدهما على الآخر، بلا فرق. كما أنه تحدث عن النطق بكلمة الكفر، لا غير ذلك.

لكن الرجل يستميت في أن يجعل هناك فرق أصليّ بين الأمرين، ويدعم ذلك بفرض أن هناك قولان فيه، ومن سوء حظه أن أدلة من جعلهم في القسم الأول هي المُحكمة، وما جاء

في القسم الثاني، أفضل أحوالها التشابه، كما يحدث في أقوال كثير من الأئمة، لسبب أولآخر.

ثم انظر إلى أيّ هاوية تردى الباحث ليصل إلى نتيجته التي قررها، وهي إثبات أن الضرورة لها أشكال أخرى، وأنها لا تقع تحت أحكام الإكراه فلا يُكتفى فيها بالقول، ما قاله شارحاً لكلام ابن القيم في حادثة محمد بن مسلمة «وهذا ليس من الإكراه المتعارف عليه عند الفقهاء بل هو من جنس الضروريات، وعليه فإن أصحاب هذا القول يرون جواز الكفر اذا اشتدت الحاجة إليه حتى أصبح ضرورة لابد منها» اهـ ...سبحان الله، ما هذا التخريف والانحراف؟ أيقال أن هؤلاء الأئمة يرون جواز الكفر، لسبب من الأسباب؟ أين التقييد في أشكاله؟ أيرون الكفر مطلقاً؟ أيرونه بالقول والعمل؟ أيرونه بالقول فقط؟ أيكون مع عدم اطمئنان القلب بالإيمان؟ أين موضع هذا في كلام أيّ ممن قال بأنهم من القسم الذي اخترعه، من القائلين باعتبار الضرورة في مسائل التكفير لديه؟ من يجرؤ على مثل هذا القول؟ نعوذ بالله من الخذلان.

انظر إلى محاولة الباحث تلفيق التفريق بين أقوال العلماء حين ينكر أقوال ابن تيمية وابن القيم في نقل إجماع العلماء على أن النطق بالكفر لا يكون إلا في حال الإكراه، نقل الباحث « قال ابن تيمية:» لا خلاف بين المسلمين أنه لا يجوز الأمر ولا الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض، بل من تكلم بها فهو كافر إلا أن يكون مكرها فيتكلم بلسانه وقلبهمطمئن بالإيمان». وقال ابن القيم : «ولا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض إلا المكره إذا اطمئن قلبه بالإيمان»اهـ

من قال إن ابن تيمية لا يقصد أن الضرورة تدخل في كلمة الإكراه التي ذكرها؟ الإكراه الملجئ والضرورة الملجئة مترادفان. الفرق بينهما فيمنشئهما، لا في مسماهما أو حكمهما. فمنشأ الإكراه هو ١) بالنسبة للفرد: إملاء فرد على غيره، وهو ما يجعل نطقه بالكفر ضرورة. ومصدر الضرورة، التي لا يتسبب فيها فرد، هو إما ما يقع على فرد قدراً، ويكون معه فقد النفس أو الولد أو العرض، أو ما يقع مخلاً بأي من ضرورات الشريعة في مقاصدها الخمس، ٢) أو ما يقع على جماعة، وهو ما يتغير بحسب درجة الحاجة أو الضرورة، فالحاجة الشديدة تنزّل

منزلة الضرورة في حالة النوازل العامة، ويكون بالتعرض لأذى شديد، أو لفناء أو استئصال هو حكم الضرورة في حقها. ولا يكون بعمل الكفر، إذ لا يصح عقلا عمل الكفر أصلاً من جماعة. لكن ما يكون فيها هو الرضوخ السلبيّ لما هو كفر، مثل السكوت على حكام الكفر، والرجوع اليهم بصفة فردية، لاسترداد حقٍ، مع عدم اطمئنان القلب لتلك الأحكام السائدة والرضا بها. أما أن يقال إن الجماعة إذا قعت عليها ضرورة، جاز لها أن تدخل في النصرانية كافة، وأن تدعو اليها وتتبناها، فهذا في حدّ ذاته كفر قائم بنفسه والعياذ بالله.

وأما ما جاء من أقوال عن أنّ من ضاع حقه ولم يجد إلا المحكمة الوضعية تأتي له به، وهذا ما نصرناه وذهبنا اليه في بحث سابق لنا، فهذا لا دخل له بما يريد الكاتب إثباته، إلا متشابها. فإنه، بالتسلسل المنطقي وعملية «التكامل» الرياضي لهذا المنطلق، فقد يُسلب أحد ثوباً، فيرجع إلى محكمة وضعية لاسترداده، لعدم وجود المحكمة الشرعية، وهذا يعتبره الباحث ارتكاب مكفّرٍ لضرورة!!! استرجاع ثوبه المسلوب ضرورة! يجوز الكفر لاسترجاع الثوب المفقود! أي منطق هذا؟ المخرج الوحيد من مأزق الكاتب أن هذه الصورة لا تنتمى لما نحن فيه أصلاً، ولا تكفير فيها، إذ هي ليست صورة الرضا بالأحكام الوضعية، ولا تشريعها ابتداءً، ولا نصرتها. إنما هي استخدامها في موضع فرديّ جزئيّ لتحقيق مقصد شرعيّسواء استرجاع درهم، أو إنقاذ نفس.

ولا يحتاج التنويه إلى أن الباحث قد رخص لكافة طواغيت العصر، بهذه الأقوال المشتتة المفتتة، ادعاء إنهم واقعون تحت ضرورة تبيح لهم الكفر كما عبر بنفسه وكفاه عبثا في العلم.

لا أريد أن أطيل عن ذلك، فليس من داع أصلاً للإطالة، بعد أن رأينا أن البحث كله مؤسس على تقسيم وهميّ، ليصل به الباحث إلى نصر قول على قول، وليس هنالك إلا قول واحد، تتلاعب به المساقاتوتنحرف به العبارات لتصل به إلى غرض مناف للشرع.

د طارق عبد الحليم

٢٥ محرم ١٤٣٨ - ٢٦ أكتوبر ٢٠١٦

راجع في موضوع الإكراه : الطبري ج ٣ صـ ٢٢٩ طبعة الحلبي ـ التشريع الجنائي لعودة ج ١ صـ ٥٦٣ .ابن كثير ج ٢ صـ ٢٤ طبعة الشعب ـ الجريمة لأبي زهرة بند ٥٣٠ ـ ٥٤٩ . القرطبي ج ١٠ صـ ١٨٠ طبعة الهيئة العامة ـ نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي ص ٨٢ . بدائع الصنائع الكاساني ج ٩ صـ ٤٤٧٩ طبعة زكريا على يوسف .. وغيرها من كتب الفقه كثير



ما جاء عن الشيخ سليمان بن سحمان، هو تأكيد لما قلته في أن العمل غير معتبر في الكفر، وعلى أن الضرورة والإكراه يستعملا ترادفاً، فإن الشيخ قد تحدث عن تحريم، بل تكفير من يلجأ إلى محكمة وضعية، ولو لأتفه الأمور، أو أعظمها حتى لو خسر الدنيا وما فيها، وأن هذا لا يقع عليه حكم الإكراه. ومن هذا يظهر:

- أن التحاكم إلى محكمة وضعية اعتبرها من اعتبرها ضرورة ملجئة
- أن التحاكم لاسترداد حق هو عمل مكفر، ليس قولاً.
- أن الشيخ منعه منعا باتا مطلقاً.
- أن الشيخ ردّ على ذلك بأن الإكراه غير متواجد هنا ..

وهذا لا يعنى التفريق بين الإكراه والضرورة، لكن يعني أن هناك صوراً من الإكراه تقع تحت الضرورة حقيقة، وصور من الضرورة ينتج عنها ما قد يكون إكراها معنوياً، لا بفعل فاعل.



العموم في الشريعة، حدوده وضوابطه في اللسان العربيّ

الحمد لله الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه من والاه، وبعد

يُعتبر هذا البحث موصولاً ببحثنا السابق عن «الاستثناء من القواعد الكلية في الشريعة»[١]، من حيث أن البحث المذكور تكمله لهذا البحث، وهذا البحث توطئة ضرورية له.

وباب العموم من أبواب أصول الفقه، هو من أخطرها وأجلها، وأكثرها تطبيقا في حياة الناس، وفيه زلت أقدام فرق بدعية رأسها الحرورية الخوارج، إلى جانب ما سقطوا فيه من أمورٍ أخرى يعرفها كثير من الخلق. لكنّ هذا الباب خَفِيَ على الكثير فلم ينتبِهوا، ومن ثم لم ينبّهوا على مثل تلك الزلات في التناول الأصوليّ. والعوادية الحرورية ليسوا بدعا في هذا الأمر، لكن لم يكن في مقدورهم أن يتلمّسوا طريقا لمحاجة أهل السنة به أصلاً، بله الرّد عليه، لضآلة علمهم الشرعي.

وقد آثرت ألا أطيل بما لا داعٍ للإطالة فيه، بالحديث عن العموم كأنه بحث مستقل فيه، إذ قد كُتب فيه ما يملأ مكتبة عامرة، كما أني قد لخصته في كتابي «مفتاح الدخول إلى علم الأصول». ولذلك سأكتفي بسرد ما جاء بالكتاب، ليكون تذكرة ومفتاحا للقارئ، يستعين به على استعادة ما تفرق منه في الذاكرة إن شاء الله. ثم نزيد عليه ما نرى فيه فائدة مستلهمة مما دوّن السابقون السبّاقون.



[١] بحث «الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية» د طارق عبد الحليم
http://www.alukah.net/sharia/1048/85060/

القسم الأول

تعريف العموم[١]:

للعام تعريفات عدة أورها علماء الأصول في كتبهم، تمثل نظر كل منهم إلى مقصوده في العموم، ومنها على سبيل المثال، ما ذكره القاضي أبي يعلى «العموم ما دل على شيئين فصاعدا»[٢]، كما نقل ابن الحاجب في المختصر تعريف أبي الحسين البصري المعتزلي، بأنه «اللفظ المستغرق لما يصلح له» واعترض عليه بأنه ليس بمانع : لأن نحو عشرة ، ونحو ضرب زيد عمرا ، يدخل فيه . ونقل عن الغزالي في المستصفى أنه «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا». واعترض عليه ابن الحاجب بأنه قد يشمل النكرة في الأعداد مثل عشرة، وهي ليست بعام إلا من حيث جزئياتها لا أفرادها[٣]. كما جاءت تعريفات كثيرة غير ذلك.

وقد اخترنا تعريفه بما يلي:

تعريف العام: «هو اللفظ الدال على كثيرين المُستغرق في دلالته لجميع ما يَصلح له بحسب وضع واحد»[٤].

معنى كثيرين: أي ثلاثة فأكثر وهو أقل الجمع، [٥] وعليه جمهور الأصوليين والنحويين.

[١] راجع كتاب «مفتاح الدخول إلى علم الأصول» د طارق عبد الحليم ص ٦٢ وبعدها

[٢] العدة في أصول الفقه ج١-١٤٠

[٣] راجع «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب» أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني، باب العام والخاص، ج٢ ص١٠٥

[٤] ذكره أبو زهرة والشوكاني عن صاحب المحصول، وزاد الشوكاني فيه «دفعة» إرشاد الفحول ص ٣١١، وحكى حدود كثيرة أخرى للعموم واختار الجمهور هذا الحد لجمعه ومنعه.

[٥] لأقل الجمع مذاهب ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول وابن حزم في الإحكام [منها أن أقل الجمع واحد، وأن أقل الجميع اثنين. به قال جمهور الظاهرية، وروى عمر وزيد وروى عن بعض أصحاب مالك عنه، والأشعري وبن العربي وغيرهم] راجع بن حزم الإحكام ج ٤ ص ١٩٣، إرشاد الفحول ص ٣٢١ وبعدها.

وقولنا رويّ عن الشافعي ومالك. الجمهور كما قال ابن الدهان عن النحاه وابن برهان عن الأصوليين.

معنى بحسب وضع واحد: وذلك لإخراج اللفظ المُشترك من معنى العموم فإن كلمة عين مثلاً تُطلق على العين الجارية أو العين الباصرة أو الذات، فلا يَصح أن يشمل لفظ عموم العين إلا على استعمال واحد لها.

ألفاظ العموم: ذكر العلماء كثيرًا من صيغ العموم منها[١]:

١. اسم المفرد المعرف بأل: كقوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله} المائدة ٣٨. ، «إن الإنسان لفي خسير» العصر٢.[٢]

٢. الجمع المعرّف بأل: كقوله ﷺ «الأئمة من قريش».

٣. الجمع المُعرف بالإضافة: كقوله تعالى: {يوصيكم الله في أولادكم} النساء ١١.

٤. المفرد المعرف بالإضافة: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» النور ٦٣

٥. ألفاظ الشرط: كقوله تعالى: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه} البقرة ١٨٥.

٦. الأسماء الموصولة: كقوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا} البقرة ٢٣٤.

٧. النكرة في سياق النفي: كقوله تعالى: {لا يسخر قومٌ من قوم} الحجرات ١١

٨. النكرة في سياق الشرط: كقوله تعالى: {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا} الحجرات ٦.

٩. ما سبق بلفظ كل: كقوله تعالى: {كل امرئ بما كسب رهين} الطور ٢١، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (كل المسلم على المسلم حرام) رواه مسلم. وغير ذلك من الصيغ المذكورة بمواضعها.

[١] ذكر الشوكاني في صيغ العموم المُعتبرة في المسألة الخامسة والسادسة باب العموم واستدل على كل منها وهي كثير ص ٦١١ كما ذكر الخلاف فيها ابن تيمية في المسوَّدة ص ٤٠١ وبعدها.

[٢] حصر الغزالي ذلك في المفرد غير المقترن بالهاء مثل البلحة، فهي مفرد معرف بأل واللام، لكنها لا تدل على عموم بل على إفراد المستصفى ج٢ ص٣٣٢

والجمهور على أن للعموم صيغ مُعتبرة، وأنه من غير المستطاع التعبير عن معنى عام بلفظ معين، وخالف المُرجئة وأكثر الأشاعرة، فلم يجعلوا للعموم صيغ إلا بالقرائن والحُجة قائمة عليهم لغةً وشرعًا، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم وإقراره لعمرو بن العاص في موضوع التيمم: {ولا تقتلوا أنفسكم}.

أنواع العام: حسب ما عرّفه وقسّمه الشافعي رحمه الله في الرسالة[١]، ثلاثة أنواع:

- عام يُراد به العموم: كقوله تعالى: {وما من دابة في الأرض..} الأنعام ٣٨، {وجعلنا من الماء كل شيء حي} الأنبياء ٣٠. تصحبه عند النطق به.
- عام يُراد به الخصوص: {ولله على الناس حج البيت} آل عمران ٧٩ مخصوص بالمسلم العاقل البالغ. وهذا يبقي علي عمومه.
- عام مخصوص لم ترد قرينة تدل على تخصيصه، ولم ترد قرينة تدل على بقائه على العموم. تأتي قرينة التخصيص كغالب صيغ العموم.

دلالة العام:[٢]

جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على أن دلالته ظنية ابتداءً، أي: أنه لا يدل على كل ما يشتمل عليه دلالة قطعية لأنه قابل للتخصيص، وما من عام إلا وخُصص كما ورد عن ابن عباس والشافعي وخالف في ذلك الأحناف فقالوا إن دلالة العام قطعية مُطلقًا حتى يدل الدليل على التخصيص.

وبناء على هذا:

[١] الرسالة للشافعي، تحقيق خالد العلمي وزهير الكبيّ، ص ٨٦ – ١٧

[٢] ذكره أبو زهرة في أصول الفقه ص ٨٥١، عبد الوهاب خلاف ص ٣٨١.

١- **يجوز تخصيص العام بدليل ظني عند الجمهور؛** كخبر الآحاد مثلاً؛[١] لأن الدليلين ظنيين فيمكن تعارضهما وحمل العام على الخاص.

أما عند الحنفية فإنه لا يمكن تخصيص العام بدليل ظني نظرًا لأن القطعي إذا عارض الظني وجب ترجيح القطعي، إلا إذا خُصص العام بدليل قطعي مثله مرة، فإن دلالة المتبقي من العام تصير ظنية فيمكن تخصيصه مرة ثانية أو ثالثة بدليل ظني..

- ومثال ذلك: قوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا} البقرة ٢٣٤ فهذا نص عام في أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرًا؛ سواء دخل بها أم لم يدخل وسواء كانت حاملاً أم غير حامل.

ثم ورد قوله تعالى: {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن} الطلاق ٤ فخصّ بذلك أولات الأحمال بوضع الحمل، وعضده حديث سُبَيْعَة المشهور في كتب الحديث فجاز أن تتعارض الآيتين لقطعيتهما وتخص أحدهما الأخرى على قول الحنفية.

وكذلك ما ورد في ترتيب الوضوء فقالت الحنفية أن الآية في ذلك وهي قوله تعالى: {فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين} المائدة ٦، عامة في دلالتها ولا تقتضي الترتيب لأن الواو للإفادة ليست للترتيب، ولم يعملوا بما ورد من حديث: (أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ - رضى الله عنه - دَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ الْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ نَحْوَ

[١] وفيه خلاف سنذكره بعد، بين المالكية وغيرهم وكذلك الحنفية وغيرهم وهو الذي ذكرناه هنا للدلالة على المطلوب.
نقل الغزالي وابن الحاجب والآمدي الإجماع على أن العمل بالعام لا يجوز ابتداءً حتى يجهد المجتهد في البحث عن مخُصص، وعارض الصيرفي في ذلك، وقدح الشوكاني والرازي في الإجماع، وصرح الشوكاني بحُجية العام ابتداءً في «إرشاد الفحول» ص ١٤٠.

وُضُوئِي هَذَا..) رواه مسلم، فدل الحديث على الترتيب، فلم يعمله الحنفية ولم يشترطوا الترتيب لأنه ظني عارض قطعيًا، وأعمله الجمهور في اشتراط الترتيب لأنهما ظنيان تعارضا فحمل العام على الخاص.

٢ - تخصيص العام يجوز بالمتصل والمُنفصل عند الجمهور:

أ - فالتخصيص بالمتصل: مثل

- الاستثناء [١]: كقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه... إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم} البقرة ٢٨٢، بعد الأمر بكتابة الدين.
- الشرط [٢]: كقوله تعالى: {وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جُناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا} النساء ١٠١.
- الوصف [٣]: كقوله تعالى: {من نسائكم اللاتي دخلتم بهن} النساء ٢٣.
- الغاية [٤]: كقوله تعالى: {وأيديكم إلى المرافق} المائدة ٦.

وغيرها مثل البدل والحال والتمييز [٥].

ب - **التخصيص بالمنفصل**: وقد حصروها في ثلاثة أقسام كما أورد الشوكاني، وقد أورد منها:

[١] راجع إرشاد الفحول ص ٦٤١ في تفصيل الاستثناء، عبد الوهاب خلاف ص ٧٨١. وقد إعتبر خلاف التخصيص المنفصل نسخ جزئي وهو مردود عليه بأية «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى» إذ أن المسيح والملائكة لم يكونوا من أهل النار إبتداءا. كذلك يراجع المنخول ص٢٦١ للتمييز بين التخصيص والإستثناء

[٢] راجع إرشاد الفحول ص ٢٥١.

[٣] راجع إرشاد الفحول ص ٣٥١.

[٤] راجع إرشاد الفحول ص ٤٥١.

[٥] راجع إرشاد الفحول ص ٥٥١.

- العقل: يعني ما يدل الفعل على تخصيصه ضرورة مثل: {الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم} فيفهم عقلاً أن الناس ليسوا كل الناس ولكنهم الكفار في الثانية.
- العُرف: مثل إخراج الوالدة الرفيعة القدر عن حكم الرضاع في قوله تعالى: {والوالدات يُرضعن أولادهن حولين كاملين} البقرة ٢٣٣.

ج. **التخصيص بالنص**: مثل قوله تعالى: {فما لكم عليهن من عدة تعتدونها} الأحزاب ٤٩ في الزوجات الغير مدخول بهن. بعد قوله تعالى: {والمُطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} البقرة ٢٢٨ فاستثنى الغير مدخول بهن من جملة المُطلقات.

٣. **شمولية العام**: من الفقهاء من اعتبر أن العام بداءة يشمل كل أفراده، وبهذا يكون المُخصص له مخْرجًا لبعض أفراده بعد دخولهم فيه، وبهذا يكون التخصيص المنفصل بالنص نسخًا جزئيًا للحكم بالنسبة لبعض أفراده وكذلك لا يجوز تأخير المُخصص زمانيًا عن العام (الأحناف).

ومنهم من اعتبر أن العام بداءة لا يشمل إلا بعض أفراده دون ما ينطبق عليهم حكم المُخصص ويكون المُخصص بيان لمن يشمله اللفظ العام من غيرهم، وهذا لا يمنع من إعمال العام بشموله حتى يظهر المُخصص.[١] بهذا يجوز تأخير المُخصص زمانيًا عن حكم العام.[٢](الجمهور)

ومن أمثلة العام الذي خُصص بدليل مستقل (منفصل) مُقارن زمانيًا[٣] (وهو المُعتبر عند الأحناف).

آية: {يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين} النساء ١١، خصصت بقوله صلى الله عليه وسلم: (فإذا قتل أحدهما صاحبه عمدا لم يرث) رواه بن ماجة عن عبد الله بن عمرو،

[١] أصول الفقه أبو زهرة ص ٥٦١.
[٢] أصول الفقه أبو زهرة ص ٤٦١.
[٣] يُراجع الفرق بين النسخ والتخصيص في إرشاد الفحول ص ٢٤١.

وقوله: (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) رواه الترمذي عن أسامة بن زيد.

٤ – **العبرة «بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»**[١] وقد حكى الإجماع على ذلك الزركشي في البحر.

مثال ذلك: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت فقال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال فهل تجد ما تعتق رقبة، رواه أبو داود؛ فكل من يستوفى فيه الوصف المؤثر في الحكم وهو الجماع عامدًا في نهار رمضان يلزمه عتق رقبة.

ويرجع ذلك إلى أصل أن الشريعة قد جاءت إلى كل مُكلف في كل حال وكل زمان فيكون الصيغة العمومية فيها متوجهة إلى الجميع إلا إذا دلّ دليل على التخصيص فيها لقضية عين مثل عناق أبي بردة أو شهادة حذيفة أو قوله تعالى: {خالصة لك من دون المؤمنين}[٢].

٥ – **للعموم طريقان يَثبت بهما**[٣]:

- الصيغ التي أوردنا منها جزءًا وهي التي عليها الكلام في أغلب كلام الأصوليين.
- استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كليّ عام يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ.

والدليل على هذا الطريق الثاني:

أ– أن هذا هو معنى الاستقراء.

ب–أنه هو معنى التواتر المعنوي فإن جود حاتم إنما ثَبُت لما انضافت الحوادث المفردة التي تدل على جود حاتم إلى بعضها فثَبُت له حكم الجود مُطلقًا.

[١] إرشاد الفحول ص ٣٣١، خلاف ص ٩٨١، كشف الظنون ص

[٢] يُراجع الشاطبي ج ٣، ص ٨٦٢ المسألة الثالثة في العموم والخصوص ففيها بحث جميل مفيد بهذا الشأن.

[٣] الشاطبي ج ٣ العموم والخصوص.

وبهذا الطريق يمكن تتبع مثلاً جزئيات تدل على قصد الشارع لأمر ما: مثل أن قصر الصلاة في السفر والتَيمم حالة عدم وجود الماء وترك الصيام أثناء المرض وغيرها تنتج لنا قاعدة دفع المشقة عمومًا.

٦- **إن الرُخص لا تعتبر مُخصصات لعموم العزائم**، وذلك لأن العزيمة باقية على أصلها لكل المُكلفين إلا ما ثَبت من وجوب فيها مثل قصر الصلاة عند من قال بذلك.

(الأحناف قالوا هناك رخص مسقطة ورخص ترفيه).

٧- **مذاهب الفقهاء في تخصيص العام بخبر الآحاد وبالقياس:**

- فالمالكية [١] تقبل تخصيص خبر الآحاد بعام القرآن إذا عاضده عمل أهل المدينة أو قياس، كما روي عن مالك تحريم لحم كل ذي ناب من السباع تخصيصًا من عموم تحليل أكل الذبائح بشرطها، وذلك بحديث الآحاد الذي رواه في الموطأ وقال عقبه: (وهو الأمر عندنا).

أما حالة عدم وجود قياس أو عمل أهل المدينة، لا يعمل بخبر الآحاد في تخصيص العام ويضعف الخبر كما قال في حديث ولوغ الكلب في الإناء: [جاء الحديث ولا ندري عنه شيئًا] وقال: [يؤكل صيده فكيف يُحرم لعابه] لعام القرآن في ذلك: {وما علمتم من الجوارح مكلبين} المائدة ٤.

- الأحناف: لا يخصصون عام القرآن إلا بالدليل القطعي كما سبق أن قلنا أو بحديث مشهور كما في حديث: (لا تُنكح المرأة على عمتها ولا خالتها) رواه البخارى والترمذي، فهو مشهور خصص الآية: {أحل لكم ما وراء ذلك} النساء ٢٤.

العام والظاهر:

كذلك يجب التنويه إلى الفرق بين العام والظاهر، فإن الخلط بينهما مظنة مهلكة. فالعام كما رأينا، يشمل كل أفراده التي تقع تحت حدّه فيما يصح فيها، مع استواء أفراده في نسبة قوتهم

[١] أبو زهرة ص ٠٦١. وترجع هذه المسألة كذلك إلى الكلام في تعارض الأدلة القطعية والظنية ومذاهب الأئمة في ذلك: الموافقات ج ٣ ص ٥١ المسألة الثانية.

اليه، وهو غير الظاهر، الذي يكون فيه معنى أقوى في الدلالة عن المعاني الأخرى، وإن دلوا عليهم بقدر ما. يقول القاضي «العموم ما عمّ شيئين فصاعدا، والظاهر ما احتمل معنيين أحدهما أظهر من الأخر. والفرق بين العام والظاهر: أن العموم ليس بعض ما تناوله اللفظ بأظهرمن بعضوتناوله للجميع تناول واحد. فيجب حمله على عمومه، إلا أن يخصّه دليل أقوى منه. وأما الظاهر، فإنه يحتمل معنيين، إلا أن أحدهما أظهر وأحق باللفظ من الآخر، فيجب حمله على أظهرهما، ولا يجوز صرفه عنه إلا بما هو أقوى منه. وكل عموم ظاهر، وليس كلّ ظاهر عموماَ، لأن العموم يحتمل البعض إلا أن الكل أظهر»[١].

فالعموم مثل قوله تعالى «خذ من أموالهم صدقة» فهو عام واجب في كل ما يتناوله المال. والظاهر مثل قوله تعالى «وآتوهم من مال الله الذي آتاكم» فهو يحتمل الندب والوجوب، لكن الوجوب أظهر في أي مال مما أعطيه العبد بخياره.

ونكتفي بهذا القدر في بيان مختصر لموضوع العموم في الشريعة[٢].

---

[١] العدة في أصول الفقه أبي يعلى ج١ ص٥٤١

[٢] يمكن الاستعانة كذلك ببحث مفيد محمود محمد عراقي «العام والخاص والمطلق والمقيد»
http://www.alukah.net/sharia/0/37506/

القسم الثاني

نزل القرآن بلسان العرب الأفصح والأقوم «إنّا أنزلناه قرآنا عربيّا» يوسف، «بلسان عربيّ مبين» الشعراء، «وهذا لسان عربي مبين» الزمر. وما كان ذلك إلا لأن القرآن نزل على أمة عربية فصيحة، تعتز بلغتها، بل هي تراثها الأول، خلاف بقية الأمم التي كان تراثها الفلسفة أو النحت والفنون، كاليونان والرومان. وقد جعلت البيئة الصحراوية العرب يتصرفون في فنون الكلام، ويتوسعون في استخدام المفاهيم وطرق الخطاب، بما أذهل علماء اللغات، وجعل «جوتة»، أكبر شعراء الألمانية يعتبر العربية أقوى لغات العالم كافة.

يقول صاحب كتاب «الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن»وقد أودع الله سبحانه ألفاظ هذا الكتاب العزيز من ضروب الفصاحة وأجناس البلاغة وأنواع الجزالة وفنون البيان وغوامض اللسان وحسن الترتيب والتركيب وعجيب السرد وغريب الأسلوب وعذوبة المساغ وحسن البلاغ وبهجة الرونق وطلاوة المنطق، وما أذهل عقول العقلاء، وأخرس ألسنة الفضلاء، وألغى بلاغة البلغاء من العرب، وطاشت به حلومهم، وتلاشت دونه علومهم، وكلّت ألسنتهم الذربة، وأقصرت خطبهم المسهبة، وقصائدهم المغربة، وأراجيزهم المعربة، وأسجاعهم المطربة..» [١]. وهذا غيض من فيض ما للقرآن من عجيب التصرف في لسان العرب، ودونك كتاب الفوائد المشوق هذا، ففيه عجب عجاب في موضوعه، وكتاب إعجاز القرآن للجرجاني، ومثله للسيوطي والباقلاني، وغيرهم ممن كتب في الإعجاز.

والناظر في علوم المعاني والبيان والبديع، يرى صحة ما قال صاحب الفوائد المشوّق. فإن في اللغة ألوان من التعبير تحتاج إلى حسّ لغويّ راقٍ وتغلغلٍ في فن اللغة، نحوا وصرفاً وبلاغة، حتى يمكن استيعاب ما في الجمل والمفردات من معانٍ محتملة، حين يُحتاج اليها لاستلال الأحكام، ولا غنى لفقيه عنها، إلا فقهاء هذا الزمان! والله المستعان.

[١] نسب هذا الكتاب في طبعته الأولى، والوحيدة على حدّ ما أعلم، للإمام ابن القيم، إلا أنّه قد ظهر شكّ في النسبة في كتاب للعلامة بكر أبو زيد، ثم نسبه د زكريا سعيد على إلى مقدمة ابن النقيب في تفسيره.

فأنت ترى التصرف في الحقيقة بأقسامها الثلاثة، اللغوية والشرعية والعرفية، والمجاز وأنواعه، ومواضع استعماله، وما أتى به القرآن من تصرف في المعاني والبيان والتعبيرات، كالتعبير بالكلّ عن الجزء، وبالجزء عن الكلّ، وبالسبب عن المسبب، وبالمسبب عن السبب، وإطلاق اسم الفعل على ما يقاربه، وعلى ما يؤول اليه، والمتوهم على المحقق، كقوله تعالى «يرونهم مثليهم رأي العين»[١]، وغير ذلك كثير من عجيب البيان والبلاغة.

ولسنا بصدد البحث في مسائل البيان والبلاغة في العربية، وفي القرآن الكريم، لكن لزم التنبيه إلى أن كلام الله تعالى نزل بهذه اللغة الفريدة، واستعمل فيها أعلى درجات الفصاحة والبلاغة، فلا يأتين فسلٌ يدعى أنّ معنى قول الله تعالى في آية كذا هو كذا وكذا، وهو لم يقرأ حرفاً في علم البديع والبيان والمعاني.

تناول العموم في لسان العرب:

ونشير هنا إلى بعض القواعد الأصولية التي تختص بفهم صيغ العموم في الشريعة، سواءً في أصل وضعها أو في استعمالها في اللسان العربي. وقد اعتمدت هنا على مرجعين رئيسين، الموافقات للشاطبيّ، والمستصفى للغزاليّ، وكلاهما غنيّ عن التعريف[٢].

القاعدة الأولى:

جرت أفهام الناس على أن العموم يُفهم منه استغراق ما تحته استغراقاً تاماً لا استثناء فيه بأي شكلٍ من الأشكال. وهذا في صيغ العموم الثابتة بالاستقراء التام كما يسميه الأصوليون. أمّا في عمومات الشريعة، فإن صيغة العموم، تدل على ما يقع تحتها في حكم العادة، لا مطلقاً.

[١] وقد استخدم صاحب الفوائد مثالا على هذا اللون من التعبير من قول الله تعالى «وكلّ في فلك يسبحون»، فقال أنّ السباحة متوهمة إذ هي ما يظهر للعين، لكن الكواكب ثابتة في الفلك! لكن صدق الله، وظهر قصور علم البشر، فإن التعبير القرآني أدق على الحقيقة لا التوهم.

[٢] راجع بحثنا «تطور علم أصول الفقه بين الشافعي الشاطبيّ» د طارق عبد الحليم
http://www.alukah.net/sharia/1048/82855/

يقول الشاطبيّ «ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما»[١].

ومثال ذلك ما جعل الله من علامات للأحكام يستدل بها المسلم على وقوعها، وهي العلل، فمثلا المشقة في السفر، فإنه يُقال إن كلّ من سافر فله القصر، لأنه وقع في مشقة، فيكون كلّ من سافر أصابته المشقة. ولكن هذا العموم ليس على إطلاقه، كما في حالة الملك المترف. فمن هنا فهذا العموم عموم عادي مبني على ما جرت به عادات الناس.

كذلك في حالة ثبوت التكليف، فإن الفرض أن من بلغ صار عاقلا قابلا للتكليف، وهذا لا يكون على إطلاقه كما هو مشاهد. ولكن هذا لم يمنع من اعتبار العموم العادي في هذه الحالة.

ومن مثال ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى في فعل الريح «*تدمر كل شيء بأمر ربها* فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم» الأحقاف، فإن الله سبحانه عمّ في تدمير الريح «كلّ شىء»، ثم بين أن ذلك تعميم على ما جرت العادة أن تدمره الريح، فظلت مساكنهم على ما هي عليه.

وكمثال على هذا الأمر ما جاء عن السلف من أنّه «لا توبة لمبتدع»، فهي صيغة عموم إذ هي نكرة في سياق نفي، لكن هذا لا يمنع من أن يكون هناك ما ندر من أتباع المبتدعة، ممن يكتب الله لهم الهداية، ويبقى العموم على عمومه، ولا يُلوم من أطلقه إلا جاهل.

فائدة: الفرق بين قضية العين والتخصيص:

تشتبه في بعض الأحيان صورة قضية العين أو حكاية الحال في ذهن الناظر مع التخصيص بمخصص منفصل. وهو من المواضع التي يحسن استقصاؤها.

[١] الموافقات ج٣ ص ٥٦٢

فقضية العين هي واقعة محددة يكون ظاهرها داخل تحت عموم ما، لكن حكمها يأتي على خلافه، فيظهر فيه المعارضة للعموم. ومثالها جذع أبي بردة كما ورد في البخاري «ضح بالجذع من المعز ولن تجزي عن أحد بعدك»، وكما في شهادة حذيفة بن ثابت التي جعلها رسول الله ﷺ بشهادتين.

وكما رأينا، فالخاص هو ما خرج عن العموم أصلاً بدليل ما، سواء كان منفصلاً أو متصلاً[١].

فالفرق بين خروج الخاص وخروج قضية العين من العموم، هو أنّ الخاص قد يكون عاماً في ذاته، خاصاً بالنسبة لما خرج عنه من العموم، مثل قول الله تعالى «والمُطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» البقرة، ثم خصّ أولات الحمل فقال تعالى «وأولات الحمل أجلهم أن يضعن حملهن» الطلاق. فأولات الحمل خاص من المطلقات، لكنه عام في نوعه.

أمّا قضية العين، فهي حادثة مفردة، لا تعلق لغيرها بها، فهي ليست تخصيصا إلا بالمعنى اللغوي.

أما حكايات الأحوال، فهي ما ورد من حالٍ للنبي ﷺ أو الصحابة أو الأئمة، مخالفا لما استقر من عموم.

والحق أنه يجب التحقيق في هذه المسألة بالذات، ففيها اضطراب في كلام الشاطبيّ وفي تعليقات العلامة عبد الله دراز، محقق الكتاب.

فإن عبد الله دراز قد ضرب مثلا لقضية العين بمسح رسول الله ﷺ على عمامته. وهذا مُشكلٌ، خاصة وأنه ذكر بعدها أنه يمكن لمن به جرح أو أذى من رأسه أن يقتدي به ﷺ في هذا الفعل[٢]. والأصل أنّ قضية العين ليست استثناءً ولا تخصيصا، فلا يمكن المتابعة فيها! فلا نراها أصلا مثالا يصلح لقضية العين.

[١] أعلاه ص ٣

[٢] الموافقات ج٣ ص ٠٦٢، هامش ٢

كذلك في حكايات الأحوال، فقد أورد دراز مثالا عليها من فعل عمر وعثمان رضي الله عنهما، في ترك الأضحية مخافة الظن بأنها فرض على الناس[١]. وهذا، فيما نرى، ليس من حكايات الأحوال التي قصدها الشاطبيّ كمثال على الخروج عن العام المطلق إلى العاديّ! فقصارى هذه الحكاية أنّ عمر وعثمان رضي الله عنهما قد تركا المندوب، وهو ما لا حرج فيه، خوفا من مآل الاستمرار في الفعل حتى مظنة الوجوب، فأين العدول عن العموم هنا؟

لكنّا نرى أن من حكايات الأحوال مثلاً، السرد في الصيام، فهو خاصة لرسول الله ﷺ لا غير.

ومن هنا فإننا نثبت أنّ قضايا الأعيان وحكايات الأحوال، يجب أن تبقى مما لا متابعة فيه، لأي سبب من الأسباب، فهي خارجة عن مدلول العموم. ولا يُتصور وقوعها، بهذا التوصيف، إلا في عهد النبوة. وإلا فإن حكايات الأحوال التي يحكيها السلف مثلا عمن اعتبروهم أئمة الصوفية، هي حكايات أحوال بهذا المعنى، لا ينبني عليها حكم. وفرق بين عدم المتابعة لعدم ثبوت الحكم أصلاً، وبين عدم المتابعة للمشقة أو لوقوع العمل تحت حكم تكليفي آخر كالندب أو الإباحة .. فانتبه لهذا الفرق.

القاعدة الثانية:

السؤال: هل العموم الذي يرد في القرآن، أو في كلام العرب، موضوع أصلاً في اللغة دالاً على الشمول لكل أفراده، ومن ثمّ فهو على عمومه ما لم يأته مخصص ما، منفصل أو متصل؟

والجواب، أن لا، ليس ذلك بضروريّ. فإنه كما رأينا أعلاه، أنّ العموم قد وُضع أصلاً على العموم العاديّ، الذي لا يستغرق كلّ ما تحته من أفراد إلا عادة، كما تخرج منه قضايا أعيان، أو حكايات أحوال بشروطها، فإن العموم يجب أن يُفهم حسب ما يفهمه منه العربيّ القحّ الذي نزل القرآن بلسانه، كما وصفناه أعلاه فيما ذكر صاحب الفوائد

[١] السابق ص ١٦٢ هامش ١

المشوّق. وهذا النظر هو ما يحفظ للقرآن معانيه التي أرادها عند نزوله، لا ما يفهمه العاميّ الجاهل، وليد القرن الرابع عشر الهجريّ، فينزله على ما لم يرد الله أن يشمله به، فيَضِل ويُضِل.

فأنّ للعموم وضعان: وضعٌ لغويّ ووضع استعماليّ، قد يتطابقا أو يختلفا. فالوضع اللغوي هو ما يدل عليه اللفظ، أو الصيغة، في أصل وضعه لغة، مثلما مثّلنا من قبل، وكقوله تعالى «ما أتت من شئ إلا جعلته كالرميم»، ومثل «تجبى اليه ثمرات كلّ شئ». وهذا الوضع اللغوي يجرى عليه ما ذكرنا من مخصصات، متصلة ومنفصلة.

يقول الشاطبي «وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أهل وضعها على الإطلاق وإلى هذا النظر قصد الأصوليين فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة. والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التى تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك. وهذا الاعتبار استعمالي والأول قياسي.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي»[١].

ومعنى ذلك أنّ العربيّ حين استعمل العموم فقد أراد باستعماله شيئا قد يكون مغايراً لما هو موضوع له في أصل اللسان. فمثلا، إن قال رجل: والله لأعطين كلّ من دخل داري درهما» فلم يعط نفسه، برّ في قسمه، إذ العموم هنا لا يشمل المتكلم، استعمالاً. ومثال ذلك كذلك قول النبي ﷺ «أيما إهاب دبغ فقد طَهُر» مسلم، فإن سأل سائل فجلد الكلب؟ قيل: لا يدخل الكلب في العموم ابتداءً لعدم تصوره في ذهن القائل والسامع أصلاً. وقد يصح إطلاق أن المعنى اللغوي هو حقيقة في اللفظ، بينما الاستعمالي هو عرف فيه، وبها تتميز الحقيقة اللغوية من الحقيقة العرفية.

[١] الموافقات ج٣ ص ٣٦٢

يقول الغزالي «فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه وحضر في فكره، فيقول مثلا ليس للقاتل من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا لم يرث فيقول ما أردت هذا ولم يخطر لي بالبال. ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئا فيقول ما خطر ببالي هذا وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة. ويقول الأب إذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والأب الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول إنما خطر ببالي الأب غير الرقيق والكافر. فهذا من كلام العرب وإذا أراد السبعة بالعشرة[١] فليس من كلام العرب. فإذا اعتقد العموم قطعا فذلك لجهله بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم إن خلي والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص أيضا»[٢].

ولا يخفى هنا معنى قول الغزالي رحمه الله، وكان سبّاقا في هذا « فإذا اعتقد العموم قطعا فذلك لجهله»، وهو ما نوّهنا اليه من قبل من أنّ اتخاذ العموم مطلقا بناء على لفظه، سواء خُصّ أم لم يُخص، فهو جاهل بأساليب العرب في لسانها.

وهذا الذي ذكره الغزاليّ، يفترق، عند التدقيق، عما أراده الغزالي، فرقا دقيقا. فالغزالي أراد أن يبيّن أن العرب تطلق العموم على ما يطرأ على البال، وهو استعمالي لا شك، لكنه قَصَد ما هو محتمل التخصيص بالأدلة. أما الشاطبيّ من بعده، فقد أراد الاستعمال الذي لا يحتمل تخصيصاً، مثلما أسلفنا.

وهذا باب للنظر في العام، يخالف، عند التأمل، ما أثبتناه من قاعدة أن العموم يجرى على العادي. فإن هذا النظر يعنى أنّ الاستعمال العربي له مقاصد في استعمال العام، لا يصح أن يُعتبر إلا من خلالها، وهي ما يجرى في ذهن العربيّ القح حين ينطق بالعموم.

وقد أغفلت الخوارج، ومن نزع إلى التكفير عامة، هذا النظر بالكلية، من حيث أخذوا بالعموم على إطلاقه، دون أن ينظروا إلى ما هو عاديّ منه، أو مما هو جار في الاستعمال

[١] وإن كنا لا نتابعه على هذا المثال من حيث أنّ العدد النكرة ليس عاما من حيث أفراده بل جزئياته كما أوضحنا من قبل.

[٢] المستصفي ج١ ص ٤٩١

دون القياس اللغوي. وكان زللهم من بابين، أولهما: ما هو من مدلول قول السلف أنهم، أي الخوارج، قد أتوا إلى إطلاقات وعمومات نزلت في المشركين، فجعلوها في المسلمين، مثلما استخدموا آيات الولاء والبراء على إطلاقها. فتراهم يقرؤون قول الله تعالى «قاتلوا المشركين»، فلا يرون فيه إلا قتال «كلّ» مشرك، في أي مكان أو وقت أو محل! وهو باطل، إذ إن هذا تكليف بما لا يطاق أولا، ثم هو يخرج عن الاستعمال العاديّ الذي ذكرناه في القاعدة الأولى، من حيث أن المقصود عادة هو قتلهم حال القتال، لا قتلا عشوائيا حتى ينطبق عليه صفة أنه ممن يقتل المشركين! ثم إنه على غير إطلاقه في المُعاهد والذمي وصاحب الأمان ونساء وأطفال المشركين، مثلا. فهذا المأخذ ينشأ عن تركيبة عقلية معينة، ضيقة الأفق، محدودة النظر، قد بيّنا أحد مسالكها المحصورة ودروبها لضيقة.

الخلاصة:

لا شك أن النظر في كتاب الله تعالى، والفتوى بناء عليه وعلى حديث رسول الله ﷺ، يجب أن تكون محاطة بسياج يحفظها من المتسوّرين عليها بلا علم، من مشايخ تويتر، أو من اللاعقين لقشور العلم دون تحقيق. وكم رأينا في أيامنا النحسات هذه من أفواه تنطق بفتاوى، لا يملك صاحبها مثقال خردلة من علم، ويتحجج بأنه يدلى برأي في المسألة، وما علم أنّ هذا عذر أقبح من ذنب، فالرأي مذموم على أية حال.

وقد تناولنا باباً من الأبواب التي يُبني عليها قدر عظيم من الحس الفقهي، ويجدها طلاب العلم في كل باب من أبوابه، وهو باب العموم، وكيفية تناوله وحدوده وتطبيقه، دون إطالة لا حاجة لها، مع التركيز على التعريفات الضرورية، ثم ما اختص بمصابنا في هذا الزمان من سوء نظر نتيجة فقد اللسان العربيّ ومن ثمّ مقاصد ومدارك العموم في الشريعة.

والله وليّ التوفيق

د طار ق عبد الحليم

٧ ربيع ثان ١٤٣٨ – ٤ يناير ٢٠١٧





التقريب في فهم الموافقات

د. طارق عبد الحليم



مقدمة الكتّاب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد

لا أبعد حين أقرر إن الكتاب الذي صاغ جُلّ فكرى وتوجّهي، بعد كتاب الله عز وجلّ، وصحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو ذاك الكتاب الفذ، الموافقات في أصول الشريعة، للإمام الجليل أبي إسحاق الشاطبيّ رحمه الله.

والكتاب لا يصنف تحت فئة كتب الأصول العامة بأي حال من الأحوال، يعرف ذلك المتخصص، ويدركه طالب العلم المبتدئ. بل هو نبتة ترعرعت واشتد ساقها وقوى عودها في علم استحدثه ووضع أساسه الامام الشاطبي، هو علم «النظر والاستدلال»، وهو علم لم يكن قائما بذاته، موثقا من قبل حتى اهتدى لجمع شتاته وإشادة لبناته، فهو فيه كابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع العمراني. يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبيّ، في مقدمته الرائعة للكتاب «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العلل. فالسعيد من عدت سقطاته، والعالم من قلت غلطاته، وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمل وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره، فقد ألقى إليه

مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوى ...»[١]، وما أتمه من بيان، وأدقه في ربط جوهر بعنوان.

وقد تناثرت بعض مادة هذا العلم الجليل فيما كتب علماء سبقوا الإمام الشاطبي، مثل بن القيم وبن تيمية والعز بن عبد السلام والجويني والغزالي وغيرهم. لكن لم يفرد له أحد منهم كتاباً مفرداًلايتناول موضوعاته، حتى جاء هذا العالم الفذّ «فأوفى على الكمال وبلغ الغاية» كما وصفه الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله.

وقد حدثت ألفة عجيبة بيني وبين هذا الكتاب، لما في طبعي الخاص من حب للتحليل والاستنباط، فقرأته مرات لا أحصيها عددا، وانطبع على عقلي وفطرتي مذهبه في النظر والتحليل، حتى بات طبعاً ثانياً لا أتكلف فيه شيئا. وكان ذلك بعد أن جوّلت في كتب أصول الفقه على اختلافها سنين عددا، وأتقنت، بحول الله وقوته، طرقه ووسائله، وحفظت مصطلحاته ومصادره، من كتب مثل الإحكام للآمدي والإحكام لابن حزم، والمُستصفى للغزالي وتأسيس النظر للدبوسيّ، ومدونة بن تيمية والعدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى، وإرشاد الفحول للشوكاني، وأصول الفقه لأبي زهرة وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، وكثير غيرها، لا محل لتعدادها. وما اطلعت على شروح للموافقات، أجلها وأرفعها الكتاب الفذّ للإمام المجدد الطاهر بن عاشور التونسيّ «مقاصد الشريعة»، وكتاب الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة «بين علمي أصول الفقه والمقاصد». كما مررت بدراسات عدد آخر، لم آبه بها كثيراً، مثل ما دوّن أحمد الريسوني وحسن الترابيّ وغيرهما ممن تبني ما أسموه «تجديد أصول الفقه»، لما بين مناهجنا من اختلاف لا يجتمع شمله.

وكان أنْ بدأت في عقد سلسلة دروس في شرح الكتاب لمجموعة من أبنائي الأحباء، الذين توسمت فيهم حب العلم والإقدام عليه، والشغف بعلم الأصول بالذات. فسجلت، إلى يومنا هذا مائة وأثنتي عشر محاضرة كنا ننتهي بها إلى منتصف المجلد الأخير من المجلدات

[١] الموافقات ج١ ص ٥٢

الأربعة للموافقات. وكان من الطبيعي أن يتجه النظر إلى محاولة تدوين تلك المحاضرات، أو على الأقل العمل على نشرها مكتوبة، لما في الكلمة المكتوبة من بحبوحة للكاتب لا يجدها المتحدث عامة.

ثم إني كنت قد نشرت مقالاَ بعنوان «مقال عن المنهج»،[١] منذ حوالّي ربع قرنٍ من الزمن، استللت عنوانه من كتاب الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت «مقال في المنهج»، واستبدلت في عنوانه حرف «عن» بحرف «في» قصداً، إذ قد وضع ديكارت في كتابه الصغير الشهير خلاصة منهجه في النظر، والذي تأسست على طريقته قواعد الحضارة الغربية الحديثة. أمّا مقالي آنذاك، فقد كان حديثاً عن المنهج، منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة، يدور حول هويته وأسس التعرف عليه وضرورة ذلك، لا محاولة لوضع أسسه وتقعيد مبادئه، التي هي منثورة في عديد من كتب الأصول.

وقد صرفت منذ ذاك الوقت سنين عددا، أحاول أن أدوّن في هذا الباب ما أسميته وقتها «طرق النظر والاستدلال عند أهل السنة والجماعة». وصارت التعليقات والملاحظات تتراكم، وصفحات المُدوّن تتزايد، إلا إنه اتخذ منحى آخر، وإذا به يخرج مما دونت بعد ربع قرنٍ من الزمن، كتاباً في أصول الفقه[٢]، وإن كان في ثناياه بعضٌ مما قصدت اليه أولًا، فلم يكن كتاب أصولٍ تقليديّ، وإن لم يخرج عن هذا الوصف كلية. فأدركت بعضاً مما أردتُ، وفاتني أكثره، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

لكنّ الأحداث المتلاحقة التي زخر بها الواقع المعاصر كشف نقص الدراية وعوار المناهج عند من ادّعوا أنهم أصحاب الدعوة، ومشايخ الأمة. عوار الإخوان كان مكشوفاً من قبل، إذ اوتوا من قِبَل بدعة الإرجاء قديماً، فلا خير فيهم. و»السلفيون» ادعوا إنهم أصحاب حديث، فراحوا يخلّطون ويخبِطون في الفقه والفتوى، وهم في حقيقة الأمر إمّا عيالٌ في الحديث، أو ممن يحفظ أسانيد يرددها، ويبني عليها ما لا يصح، أو من يقلد الألباني دون

[١] مجلة البيان اللندنية عام ٦٨٩١

[٢] هو كتاب «مفتاح الدخول إلى علم الأصول»، مؤسسة براءة، مدينة نصر

حياء. فكانوا، ولا زالوا في الدرجة السفلي من أهل الحديث، الذين ذكر ظاهريتهم الإمام الخطابي في مقدمته لمعالم السنن.

هذا العَوار المنهجي، أدى إلى دمار حركيّ، رأيناه بأعيننا في التصرفات والمواقف التي جرت على الساحات العربية إثر ثورات ما أسموه الربيع العربيّ. وكانت النتيجة الحتمية هي تكبيل أيدي الشباب واستبدال علمانية بعلمانية، الأولي ظاهرة والثانية مستترة إلا عن أعين الخبير المطّلع.

بل إن هذا العوار المنهجيّ قد ضربت معاوله بشدة في مسيرة التيار الجهاديّ، في الجزائر أولاً، ثم في الشام مؤخراً. ورأينا فتاوى، وممارسات تبني عليها، ليس لها من منهج النظر السني نصيب، رغم عِرَض الدعوة التي يدعونها، بأنهم على الحق المبين. وهي دعوى كل من انحرف في المنهج وأصول النظر والاستدلال، لم يخالف في ذلك منحرف.

من هنا عادت إلىّ الفكرة، أو الأصح أني عُدت إلى فكرة أنْ لابد من «معالم في المنهج»، بعد أن خرج «معالم في الطريق». فالمُسلم يعيش بفكرٍ يحرّكه، وهو فكر التوحيد. والفكرة تحتاج إلى منهجٍ يخرج بها من حيز العقل إلى حيز المادة، ومن نطاق الممكن إلى حقيقة الواقع، ومن التصور إلى التطبيق. وبلا منهج يحكم هذا التحول، فإن التشتّت والتخبط والتيه هو مآل الحركة. وقد ضرب الله سبحانه التيه على بنى إسرائيل أربعين عاماً، تيها مادياً، لمّا خرجوا عن النهج الإلهيّ، وما تِيهنا اليوم إلا فرع من هذا التيه، بل أحسبه أشد وأعتى. فتيه البدن، يرجى فيه سلامة، وتيه العقل لا ترجى منه قيامة.

وقد شاهدنا بأم أعيننا جيلاً من العمالقة يتوارى. جيل المحدث أحمد شاكر وأخيه العلامة محمود شاكر، وشيخ الدعاة حسن البنا وشهيد الجيل سيد قطب وأخيه محمد قطب، ود محمد محمد حسين، والإمام الأمين الشنقيطي، والشيخ الخطيب، والشيخ محمد إبراهيم، والشيخ محمد الدوسري، حتى من كان فيهم انحراف عن صلب السنية الخالصة، كالشيخ ناصر الدين الألباني. ونشهد الله أن لا بقية من هذا الجيل على الأرض أحياء. ثم جاء من بعدهم جيلٌ، كانوا أقل قامة من جيل هؤلاء، لكنهم وعوا واستوعبوا،

وبذلوا الجهد وصرفوا الوقت، فخرج منهم أهل علمٍ كالشيخ عبد المجيد الشاذليّ، والشيخ رفاعي سرور، والشيخ محمد العلوان، والشيخ هاني السباعي، وغيرهم، منهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر. فكان عطاءهم فيه تجديد ونظر واستقصاء للأحكام، واستقراء للأحداث، فنفعوا.

وإن من أعظم الفضائل التي أنعم الله سبحانه بها على هذه الأمة هي القدرة على التحصيل، وهو الجمع والحفظ والترتيب والشرح. لكن كانت، وستظل، الفضيلة العظمى هي في القدرة على التحليل، والغوص وراء المعاني، من خلال المباني، وهي التي انفرد بها عدد قليل من علمائها الأفذاذ، وهم الذين يعدّون في طبقة المجتهد المطلق. وما ذلك إلا لاستيعاب كلتا الفضيلتين، التحصيل والتحليل. ولابد أن ننوه هنا إلى أنّه فرق عظيمٌ بين التحصيل والتحليل. فالتحصيل يُعنى بالكمّ، أما التحليل فيُعنى بالكيف.

وقد لاح للناظر في أمر الأمة اليوم فقرها في العلماء المتبحّرين، من أصحاب التحصيل والتحليل. وما ذلك إلا مصداقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مسلمٍ، قال «حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن هشام بن عروة عن أبيه سمعت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضَلّوا وأضَلّوا».

كذلك فقد رأينا وجوب التصدي للفكر التجديدي الاعتزالي الذي يغزو الساحة الفكرية الإسلامية، باسم التجديد، تجديد في ثوابت الشريعة وقواعدها وطرق نظرها واستدلالها، ومن ثم، التجديد في أصول الفقه. وهي الدعوة التي تولى كبرها الكثير من منحرفي العقيدة ممن أصاب علماً وأخطأ منهجاً. وهؤلاء كثير في المجال الأكاديمي، منهم من اتخذ إلهه من السلاطين والملوك، ومنهم من اتخذ إلهه هواه فانحرف به عن الجادة، فوقع في برائن الاعتزالية باسم العقل، وشوه حديث الآحاد الصحيح، ليصل إلى ما يريد من نصر ما هداه اليه عقله وهواه.

ثم عنّ لي، بعد مجاهدة نفس ومحاورة عقل أن أوفّق بين الأمرين، أمر تدوين كتاب مفردٍ في «منهج النظر والاستدلال»، وأمر تقريب كتاب الموافقات للشاطبيّ، وأكون بذلك قد حاكيت شيخ الإسلام الشاطبيّ في «موافقاته» بين أصول المذهب المالكي والحنفي كما بيّن، قال «ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية سميته بعنوان *التعريف بأسرار التكليف* ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضي العجب منه الفطن الأريب وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناخا للوفادة وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب الموافقات. قال فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة»[1].

فالغرض من الكتاب إذا، هو الكشف عن الثوابت الراسيات في العقول، الراسخات في الفطر، الموسومات في الشرع، والتي يسير عليها الناظر في تصيّده للمعنى، ثم تجريده للفتوى، استعانة بها دون شيخ الأصوليين وإمام الاستدلاليين، أبي إسحاق الشاطبيّ رحمه الله.

ولعل الله سبحانه أن يمدّ في العمر ليسمح بإنهاء هذا العمل، فليس أحب إليّ من إخراجه للناس، ولا أحسب أنه عمل شهور، بل عمل سنين، فالله المستعان.

د طارق عبد الحليم

٢٤ نوفمبر ٢٠١٤ - ٣٠ محرم ١٤٣٦



[١] الموافقات ج١ ص٣٢

مقدمة الكتاب

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

فإن شهرة كتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الجليل والأديب الأريب أبو إسحاق الشاطبي الغرناطيّ، أكبر من أن نقدم لها، أو له، بترجمة في هذا الموضع. كما أنّ أهمية الكتاب في ذاته وأثره على توجيه النظر في أدلة الشريعة وطرائق الاستنباط منها ومنهج الاستدلال بها، خاصة فيما يتعلق بمقاصد الشارع الحكيم[١]، هي أبعد أثراً، فيما نحسب، من أيّ عمل علميّ آخر، منذ قدّم ابن خلدون مقدمته في التاريخ، مؤسساً بها لعلم الاجتماع الحديث.

وقد كان أول من نبه إلى الكتاب هو الشيخ محمد عبده، وتأثر به تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب تفسير المنار، ثم تلميذه الشيخ عبد الله دراز شيخ علماء دمياط في زمانه.

وقد قام فضيلة الشيخ العلامة عبد الله دراز، بالتعليق على النسخة التي بين أيدى الناس اليوم، في طبعاتها المتعددة. ومنذ قام الشيخ دراز بهذا العمل الجليل، لم يخرج الكتاب إلا بهذا الشرح، مع عناية عدد من الفضلاء به في الطبعات المختلفة. وقد قام عدد من العلماء في زماننا بشروح صوتية لأجزاء من الكتاب، مثل فضيلة الشيخ عبد الله الغديان رحمه الله، والشيخ يوسف الغفيص وغيرهما.

لكن عرت المكتبة الإسلامية عن شرح أو تعليق جديد مكتوب للموافقات، وهو ما يُحزن الباحث العالم في أصول الفقه وعلم الاستدلال. فإنه مهما كانت جلالة شرح الشيخ عبد الله دراز، فإن لكل باحثٍ نظرٌ مخصوص، يرى به المسائل من وجهة، تفتح آفاقا جديدة لطالب العلم بلا شك.

[١] راجع بحثنا «تطور علم أصول الفقه بين الشافعي والشاطبيّ»

http://www.alukah.net/sharia/0/82855/

وقد كنت قد بدأت منذ عام ١٤٢٩ هـ (٢٠٠٨م) دروساً صوتية في التعليق على الموافقات، لمجموعة من الطلبة المهتمين بمباحث أصول الفقه خاصة. ثم نصح بعض الإخوة بأن نقوم بتحويلها إلى شرح مدوّن، فإن للتدوين قوة ليست للتسجيل، من حيث القدرة على التركيز وبيان المقصود، والدوام. فكان أن وافقت لّما رأيته عملاً مفيداً بإذن الله تعالى، وفيه إضافة للمكتبة الإسلامية، وتوفية لبعض حق الإمام الجليل أبو إسحاق الشاطبي، على ما قدّم للمسلمين بما تفتق به عقله الفذّ في هذا الموضوع الصعب.

وقد حاورت النفس طويلاً بين إصدار التعليق وحده، مع الإشارة لأبوابه ومسائله وفصوله، وبين إصداره على هامش النص الأصليّ، فرأيت أنّ إصداره مع النص الأصلي فيه ميزة كبيرة إذ يرجع الناظر فيه بسهولة إلى الموضوع دون الحاجة لمراجعة كتاب آخر. كذلك، فقد رأيت أن اكتمال الفائدة يكون بسهولة في الاحالة منه إلى شرح فضيلة الشيخ عبد الله دراز، في أيّ من طبعات الكتاب. فكان أن اخترت أن أضعه على نفس ترتيب طبعة دار المعرفة ببيروت، والواقعة في أربعة مجلدات، وذكر الصفحات المقابلة لتلك الطبعة، على هامش اليسار من الصفحات باللون الأزرق، بالاضافة إلى ترقيم الكتاب الحاليّ في منتصف أسفل الصفحة، حتى يتمكن القارئ من أن يرجع اليها للاطلاع على شرح الشيخ دراز، رحمه الله. فالفضل في هذا الترتيب يرجع إلى دار المعرفة، رغم الجهد الكبير الذي بذلناه لتدوين النص دون الشروحات، وتخريج بعض النصوص فيه.

القصد من الكتاب وعملي في التعليق

أود أن أعتذر لصنفين من القراء، الأول من توقع أن يجد شرحاً لأصول الفقه المتعلقة بما في مباحث الكتاب، إلا قليلاً، وهو ما لم أضفه في التعليق من حيث إني أفترضت، كما افترض الشاطبي، أن القارئ لهذا العمل هو من طلاب العلم المتقدمين في علم الأصول، وإلا ضاعت فائدته بضياعه في أبحاث الكتاب. إلى جانب أن أبحاث الأصول مدونة في كثير من الكتب، حسب مستوى القارئ.

والثاني، من توقع أن يرى في البحث مباحث عن علم الكلام والمنطق، تختص بما ورد فيه كذلك. ولم أنح هذا المنحى في التعليق، من حيث اقتصرت على ما عنونت به الكتاب، أي «التقريب» للموافقات، لا تعقيد الموافقات أو إعضال الموافقات مثلا! والتقريب هنا هو الالتزام بما أورد الشاطبيّ مع شرحٍ لجمله التي يسير عليها الخط المنهجي العام للكتاب، وما أراده، كما قدّرت، بحيث يدرك طالب العلم، القارئ للتقريب، ما يريده الشاطبيّ، إما من حيث إنه كان مغلقاً أصلاً، كما هو حال جُمَله في كثير من المواضع، أو بألفاظ أخرى تزيد من فهمه للمقصود. وقد قام الشيخ عبد الله دراز بعمل جليل في شرحه لطبعة دار المعرفة. إلا إنه، في بعض الأحيان، يغلق المعنى على القارئ بما يحتاج إلى طرفٍ ثالث، يفك ذاك المُغلق!

كما إنه لابد أن أشير إلى أن الشاطبيّ، كما كان في بعض مواضعه صعباً مغلقاً، كان في بعضها سهلاً يسيرا على القارئ، يدل على غرضه بطريقٍ مباشر واستدلال واضح، لا يحتاج لمزيد قول.

وأستميح القارئ عذرا في أمرٍ آخر، وهو إنه إن وجد بعض اختلاف في الأسلوب عما ألفه فيما أكتب، حيث إن المادة الأصلية جاءت من تفريغ صوتي لتلك المحاضرات التي تحدثت عنها آنفاً، لكن أرجو ألا يكون ذلك سببا في اضطراب كلماته أو عدم تناسق عباراته بأي حال. كذلك، فقد ربطت عمل الشاطبيّ في عدة مواضع من الكتاب، بمنظور عامٍ، يكشف خطته فيه، من حيث قدّم دليل الاستقراء كقاعدة أصلية وأساسية قام عليه العمل كله.

ثم إني قد آثرت أن أتّبع أقسام الكتاب الخمسة، لا مجلداته الأربعة التي انتشرت مدة عقود، ليكون الأمر أكثر سهولة على القارئ وعلى المعلق جميعا. وهي الأقسام التي ذكرها المؤلف في مقدمته[١]. فسيخرج كتاب «التقريب» إن شاء الله إذا على الهيئة التالية:

[١] النص ص ٧

١. كتاب المقدمات

٢. كتاب الأحكام

٣. كتاب المقاصد

٤. كتاب الأدلة

٥. كتاب الاجتهاد والتقليد

والذي بين أيدينا اليوم هو الكتاب الأول «المقدمات».

والله وليّ التوفيق

د طارق عبد الحليم

كندا – ١٠ رمضان ١٤٣٦ – ٢٨ يونيو ٢٠١٥

مقدمة خاصة بالكتاب الأول

ذكرنا أنّ الإمام الشاطبي يعتنى في القسم الأول بمقدمات رآها ضرورية لمن يتصدى للنظر في علم الفقه أولاً، ثم علم الأصول ثانيا، ثم طرق النظر والاستدلال، التي هي خاصية كتابه، ثالثاً.

والحق أنّ هناك وحدة جامعة وخطة محكمة تسير عليها تلك المقدمات، من حيث تبنى هيكلاً محدداً للدرس في عقول الناظرين، يصحح مسارهم، ويمنهج سيرهم.

وباستقراء تلك المقدمات الثلاثة عشرة، يمكن أن نحدد أغراض المقدمات ونضع الخطة التي اتبعها فيها، كالتالي:

١. إثبات العلم المطلوب من حيث قوته، قطعية وظنية، ونفي ما هو مخالف لتلك الأوصاف عن العلم بالأصول. وهو موضوع المقدمات الثلاث الأولى.

٢. بيان أن العلم لا بد أن يؤدى لعمل، وإلا لم يصح انتسابه للعلم أصلا، وهو موضوع المقدمات الرابعة والخامسة والسابعة.

٣. بيان نوع العلم المطلوب ومراتبه ودرجاته، وما هو ليس بعلم مطلوب أصلا، وهو موضوع المقدمات السادسة والثامنة والتاسعة.

٤. مصدر العلم الأصلي والتابع، ودور العقل والنقل، وهو موضوع المقدمة العاشرة.

٥. توجيه للمتعلم في باب طلب العلم وهو موضوع المقدمة الحادية عشرة.

٦. صفات المعلم التي يجب على المُتعلم توخيها في مُعلمه، وهو موضوع المقدمة الثانية عشرة.

٧. وأخيراً، التأكيد على انتماء العلم المطلوب للشرع والعقل، وتزييف ما يخرج عنهما، وهو موضوع المقدمة الثالثة عشرة.

فهي إذن سبعة أغراض، وضعها الإمام في بداية كتابه لمّا رآها مناسبة لتهيئة العقول الدارسة له، لتلقى العلم عنه بفهم واستيعاب. وإلا فليس كلّ قارئ بفاهم، وليس كلّ فاهم بمستوعب، وليس كلّ مستوعب بسائر على الطريق السويّ.



خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة ونصب لنا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم أعلى علم وأوضح دلالة وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء وتجرى عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء لضعفها عن حمل هذه الأعباء ومشاركة عاجلات الأهواء على ميدان النفس التي هي بين المنقلبين مدار الأسواء فنضع السموم على الأدواء مواضع الدواء طالبين للشفاء كالقابض على الماء ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ونستنتج القياس العقيم ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم ونمشي إكبابا على الوجوه ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم حتى ظهر محض الإجبار في عين الأقدار وارتفعت حقيقة أيدي الأضطرار إلى الواحد القهار وتوجهت إليه أطماع أهل الإفتقار لما صح من ألسنة الأحوال صدق الإقرار وثبت في مكتسبات الأفعال حكم الأضطرار فتداركنا الرب الكريم بلطفه العظيم ومن علينا البر الرحيم بعطفه العميم إذ لم نستطع من دونه حيلا ولم نهتد بأنفسنا سبلا بأن جعل العذر مقبولا والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات

(١٩/١)

مأمولا فقال سبحانه {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا}[1] فبعث الأنبياء عليهم السلام في الأمم كل بلسان قومه من عرب أو عجم ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ويأخذوا بحجزهم عن موارد جهنم وخصنا معشر الآخرين السابقين بلبنة تمامهم ومسك ختامهم محمد بن عبد الله الذي هو النعمة المسداة والرحمة المهداة والحكمة

[١] الإسراء ٥١

البالغة الأمية والنخبة الطاهرة الهاشمية أرسله إلينا شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا وأنزل عليه كتابه العربي المبين الفارق بين الشك واليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه وطيبه بطيب ثنائه وعرفه بعرفه إذ جعل أخلاقه وشمائله جملة نعته وكلى وصفه فصار عليه السلام مبينا بقوله وإقراره وفعله وكفه فوضح النهار لذى عينين وتبين الرشد من الغي شمسا من غير سحاب ولا غيم.

فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ونشكر له والشكر أول الزيادة ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين خالق الخلق أجمعين وباسط الرزق للمطيعين والعاصين بسطا يقتضيه العدل والإحسان والفضل والإمتنان جاريا على حكم الضمان قال الله تعالى {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين}[١] وقال تعالى {وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى}[٢] كل ذلك ليتفرغوا لأداء الأمانة التي عرضت عليهم عرضا فلما تحملوها على حكم الجزاء حملوها فرضا ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية وتأملوا في البداية خطر النهاية لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال كما خطر للسماوات والأرض والجبال فلذلك سمي الإنسان ظلوما جهولا وكان أمر الله مفعولا دل على هذه الجملة المستبانة شاهد قوله {إنا عرضنا الأمانة}[٣] فسبحان من أجرى الأمور بحكمته.

(١/٢٠)

وتقديره عل وفق علمه وقضائه ومقاديره لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

[١] الذاريات ٦٥-٨٥

[٢] طه ٢٣١

[٣] الأحزاب ٢٧

ونشهد أن محمدا عبده ورسوله وحبيبه وخليله الصادق الأمين المبعوث رحمة للعالمين بملة حنيفية وشرعة بالمكلفين بها حفية ينطق بلسان التيسير بيانها ويعرف أن الرفق خاصيتها والسماح شأنها فهي تحمل الجماء الغفير ضعيفا وقويا وتهدي الكافة فهيما وغبيا وتدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا وتقودهم بخزائمهم منقادا وأبيا وتسوي بينهم بحكم العدل شريفا ودنيا وتبوىء حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليا وتدرج النبوءة بين جنبيه وإن لم يكن نبيا وتلبس المتصف بها ملبسا سنيا حتى يكون لله وليا فما أغنى من والاها وإن كان فقيرا وما أفقر من عادها وإن كان غنيا فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها ويبث للثقلين ما لديها ويناضل ببراهينها عليها ويحمي بقواطعها جانبيها بالغ الغاية في البيان يقول بلسان حاله ومقاله أنا النذير العريان صلى الله عليه وسلم[١] وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصلوها وجالت أفكارهم في آياتها وأعملوا الجد في تحقيق مباديها وغاياتها وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال وسابقوا إلى الخيرات فسبقوا وسارعوا إلى الصالحات فما لحقوا إلى أن طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان وأشرق في قلوبهم نور الإيقان فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب ونجوما يهتدى بأنوارهم أولو الألباب رضي الله.

(١/ ٢١)

عنهم وعن الذين خلفوهم قدوة للمقتدين وأسوة للمهتدين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم الطالب لأسنى نتائج الحلوم المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم الحائم حول حمى ظاهر المرسوم طمعا في إدراك باطنه المرقوم معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم فإنه قد آن لك أن تصغى إلى من وافق هواك هواه وأن تطارح الشجى من ملكه مثلك شجاه وتعود إذ شاركته في جواه محل نجواه حتى يبث

[١] مسلم

إليك شكواه لتجري معه في هذا الطريق من حيث جرى وتسري في غبشه الممتزج ضوؤه بالظلمة كما سرى وعند الصباح تحمد إن شاء الله عاقبة السرى فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامه فيحا وكابد من طوارق طريقه حسنا وقبيحا ولاقى من وجوهه المعترضة جها وصبيحا وعاتى من راكبته المختلفة مانعا ومبيحا فإن شئت ألفيته لتعب السير طليحا أو لما حالف من العاء طريحا أو لمحاربة العوارض الصادة جريحا فلا عيش هنيئا ولا موت مريحا وجملة الأمر في التحقيق أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقد الدليل مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل وقلب بصدمات الأضغاث عليل فيمشي على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل.

إلى أنْ من الرب الكريم البر الرحيم الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم فبعثت له أرواح تلك الجسوم وظهرت حقائق تلك الرسوم وبدت مسميات تلك الوسوم فلاح في أكنافها الحق واستبان وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان وقويت النفس الضعيفة وشجع القلب الجبان وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان فأورد من أحاديثه الصحاح الحسان وفوائده الغريبة البرهان وبدائعه الباهرة للأذهان ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره

(٢٢/١)

العقل ويقصر عن بث معشارة اللسان ايرادا يميز المشهور من الشاذ ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ ويوفي حق المقلد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والإجتهاد والقصور والنفاذ وينزل كلا منهم منزلته حيث حل ويبصره في مقامه الخاص به بما دق وجل ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والإعتدال ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الإستصعاد والإستنزال ليخرجوا من انحرافي التشدد والإنحلال وطرفي التناقض والمحال فله الحمد كما يجب لجلاله وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله ولما بدأ من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى لم ازل اقيد من اوابده واضم من شوارده تفاصيل وجملا

واسواق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراآت الكلية غير مقتصر على الافراد الجزئية ومبينا اصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما اعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد الى تراجم تردها الى أصوالها وتكون عونا على تعقلها وتحصيلها فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية وانتظمت في اسلاكها السنية البهية فصار كتابا منحصرا في خمسة اقسام:

الاول في المقدمات العلمية المحتاج اليها في تمهيد المقصود **والثاني** في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف **والثالث** في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام **والرابع** في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي

(١/٢٣)

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين **والخامس** في أحكام الإجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات وأطراف وتفصيلات يتقرر بها الغرض المطلوب ويقرب بسببها تحصيله للقلوب.

ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية سميته بعنوان التعريف بأسرار التكليف ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضي العجب منه الفطن الأريب وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناخا للوفادة وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه فقال لي رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات قال فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة

فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب فإني شرعت في تأليف هذه المعاني عازما على تأسيس تلك المباني فإنها الأصول المعتبرة عند العلماء والقواعد المبني عليها عند القدماء فعجب الشيخ من غرابة هذا الإتفاق كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ليكون أيها الخل الصفي والصديق الوفي هذا الكتاب عونا لك في سلوك الطريق وشارحا لمعاني الوفاق والتوفيق لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق إذ قد صار علما من جملة العلوم ورسما كسائر الرسوم وموردا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم لا جرم أنه قرب عليك في المسير وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير ووقف بك من الطريق السابلة على

(١/ ٢٤)

الظهر وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر فقدم قدم عزمك فإذا أنت بحول الله قد وصلت وأقبل على ما قبلك منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصلت وإياك وإقدام الجبان والوقوف مع الطرق الحسان والإخلاد إلى مجرد التصميم من غير بيان وفارق وهد التقليد راقيا إلى يفاع الإستبصار وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والإستنصار إذا تطلعت الأسئلة الضعيفة والشبه القصار وألبس التقوى شعارا والإتصاف بالإنصاف دثارا واجعل طلب الحق لك نحلة والإعتراف به لأهله ملة لا تملك قلبك عوارض الأغراض ولا تغر جوهرة قصدك طوارق الإعراض وقف وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين إلا إذا اشتبهت المطالب ولم يلح وجه المطلوب للطالب فلا عليك من الإحجام وإن لج الخصوم فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم والواقف دونها هو الراسخ المعصوم وإنما العار والشنار على من اقتحم المناهي فأوردته النار لا ترد مشرع العصبية ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية أنفة ذوي النفوس العصية فذلك مرعى لسوامها وبيل وصدود عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الإختراع فيه والإبتكار وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية

ما نسج على منواله أو شكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه فلا تلتفت إلى الأشكال دون إختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار ووجب قبول ما حواه والإعتبار بصحة ما أبداه والإقرار حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل

(٢٥/١)

ويطرق صحة أفكارهم من العلل فالسعيد من عدت سقطاته والعالم من قلت غلطاته.

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمل وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام حتى أهدى إليه نتيجة عمره ووهب له يتيمة دهره فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه وطوقه طوق الأمانة التي في يديه وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه جعلنا الله من العاملين بما علمنا وأعاننا على تفهيم ما فهمنا ووهب لنا علما نافعا يبلغنا رضاه وعملا زاكيا يكون عدة لنا يوم نلقاه إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير وها أنا أشرع في بيان الغرض المقصود وآخذ في انجاز ذلك الموعود والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[١].

(٢٦/١)

[١] مقدمة المعلق «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه.

قبل أن نبدأ قراءتنا في الموافقات، نود أن نوجه النظر إلى أن هذا الكتاب له خاصية مميزة، هي إنه في بعض الأحيان يكون في غاية التعقيد كأن كاتبه يسير بك على شوك، وفي بعض الأحيان يكون سلسا سهل المورد. وسننظر فيه إن شاء الله في حالتيه، ونحاول أن نبين ما ذكر فيه بقدر الإمكان وبقدر العلم الذي منّ الله به علينا، على قلته وعواره .ولا شك أن هناك الكثير مما يمكن أن يضاف إلى ما ذكرنا هنا، لكنه جهد المقلّ ومجاهدة الضعيف.

يلزم لهذا الحديث بعض المقدمات الخاصة بنا فنقول وبالله التوفيق:

علم أصول الفقه قد عدّه البعض من العلوم الأصلية وعدّه البعض الآخر من العلوم الفرعية، والفرق بينهما أن العلوم الأصلية هي العلوم التي تخدم الأحكام الشرعية بشكل مباشر وتؤدي كذلك الى استنباط الأحكام منها مباشرة، كالكتاب والسنة وما يتعلق أو ينبنى عليها من علوم. أما العلوم الفرعية فهي التي تخدم هذا الغرض. وسيتحدث الشاطبي بعد، في مقدمته التاسعة عن هذا الأمر بتفصيل أكثر.

وقد اعتبر بعض العلماء علم أصول الفقه من العلوم الخادمة، لأن علم الأصول لا تُستنبط منه الأحكام بشكل مباشر، وإنما هو وسيلة تعين الفقيه على النظر في الأدلة الجزئية المباشرة التي تؤدي الى إستنباط الأحكام الشرعية. فمن نظر اليه من هذه الوجهة عدّهُ من العلوم الخادمة، أما من نظر اليه من وجهة إنه أسبق في الوجود في عقل الفقيه من الأدلة المباشرة، أي نصوص الكتاب أو نصوص السنة، حتى يتمكن عن طريقها أن يصل الى الحكم من النظر في هذه الأدلة، عدّهُ من العلوم الأصلية لأسبقيته في الوجود. فالنظار يختلفون في النظر إليها وإن كان هو أمر اصطلاحي ولا مشاحة في الإصطلاح كما يقولون. كما إن بعض ذلك محله يعود إلى علم الكلام، وليس هنا موضعه.

وهنالك أمر آخر نذكره عن علم أصول الفقه، يتعلق بمصادره. ذلك أن الأحكام الشرعية ذاتها هي من مصادر الأصول لأنه كما سنرى في الموافقات، هو علم يستفاد من الأدلة الجزئية، فما تنبني عليه هو الأوثق والأقطع، فمصدر هذا العلم الأدلة الجزئية والفرعية. كذلك مصدره مجموعة من الأحكام الكلية العقلية التي ترسخ في الذهن وتكوّن طريقة النظر والتفكير بحيث أن الجامع بينهما هو هذا العلم، أصول الفقه. فهو باختصار محصلة النظر في الأمور الجزئية أو الفروع، وفي مجموعة من الكليات، العقلية أو الشرعية المبنية علي تلك الجزئيات.

ونؤكد على أهمية هذا العلم لطالبه، إذ هو الطريق الذي يمهد وسائل النظر والإستدلال في عقل الناظر والدارس. فلابد من دراسته مع العلوم الشرعية الأخرى كعلم الحديث والمصطلح وغيرهما.

وما تناول الشاطبي في الموافقات فريد في بابه، من ناحية إنه أول ما ظهر في موضوع، أو في علم، أصول النظر والاستدلال بشكل خاص متكامل، وبذلك يمكن أن يُقارن بالأم للشافعي، أو بمقدمة ابن خلدون، في أوائل العلوم، وما استفاده من الجوينيّ والغزاليّ. وليس معنى ذلك إن مفرداته لم تكن موجودة من قبل. بل هو قد استخرج من علم أصول الفقه الذي تناوله العلماء في القرون السبعة التي سبقته، وكتبوا فيه موسوعات على طريقة المتكلمين والأحناف. والشاطبي تناوله بطريقة فريدة أضافت اليه بعداً خاصاً يتعلق بالاستقراء أولاً وبالمقاصد ثانيا.

وكتاب الموافقات لا يبحث في أصول الفقه التقليدي، بل يبحث في القواعد التي تُبنى عليها أصول الفقه، وفي الطريقة التي ينظُر بها الناظر حتى يستطيع الباحث أن يعرف «أصول» أصول الفقه، أو

أصول الإستدلال عند أهل السنة، وقد أشرت في مقال دوّنته قبل عشرين عاماً تحت عنوان «حديث عن المنهج»، إنه يجب أن يتصدى العلماء الى بيان المنهج. ليس مجرد الحديث حول المنهج بل حديثاً في المنهج. يجب أن نبين ما هو منهج أهل السنة في النظر والإستدلال. وما دوّن الشاطبي هو في قلب هذا الأمر، لأنه، كما ذكرنا، الطريق الذي يؤدي بالناظر في أصل أصول الفقه أن يستخرج منها الأدلة الشرعية. فهي قواعد تبني مسالك الأفكار وطرق الإستدلال وكيف يُنظر الى الأدلة والعلم وجزئياته وكلياته، حتى يتكون منها أمر عام شامل يوجه الناظر في كل أمره ليستخرج الحكم الصحيح.

الموافقات إذا ليس كتابا في علم أصول الفقه، ولكنه في أصول التشريع أو أصول الشريعة. وهو يتعلق، في غالب الأمر، في الحديث عن المقاصد، وإن كانت المقاصد جزءا واحدا من هيكله. لكنه استمر في باقي أجزائه يعتمد نفس الطريقة في النظر الى مقاصد الشريعة، لدرجة إنه اعتبر أن هذه الأصول تجعل هذا العلم قطعي، كما سنرى في مقدمته الأولى. وما ذلك إلا لأنه يتعلق بكليات الشريعة، والتي هي مقاصدها فيما نرى.

وتابع بعض العلماء الأكابر هذا الطريق، فنظروا في أصول الشريعة بعد عدة قرون، وكأن هذا الكتاب جاء صدمة في الوسط الفقهي. فلم يُتناول بالبحث وتُرك ردحا طويلا، بل قرونا عديدة، فكان أسبق من زمانه، ولم يتناوله أحد بالبحث قبل القرن الماضي، وبدأ يطبع ونشُطت الحركة حوله في المئة عام الأخيرة، وكان الدافع لذلك محمد عبده الذي وجه اليه نظر تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا ومن بعده الشيخ عبد الله دراز. ثم كتب الشيخ الطاهر بن عاشور كتابه في المقاصد، حيث كان عمدته كتاب الموافقات، وتابعه الكثير بعدها من الذين حثوا الناس على النظر فيه، فكأن الكتاب قد بُعث إلى الحياة مرة أخرى بعد أربعة أو خمسة قرون، كما كان أمر مقدمة ابن خلدون، التي لم نستفد منها بشكلٍ كامل حتى يومنا هذا. ومما يُسعد أن الكثير من كبار علمائنا يتحدثون عن هذا العمل ويشرحونه، وأن كثيرا من طلاب العلم يريدون أن يتوفروا على دراسته، وهو أمر محمود.

وينقسم كتاب الموافقات الى خمسة أقسام، القسم الأول وهو المقدمات في ٣١ مقدمة، اختارها الشاطبيّ بعناية، وتدور حول أمور عامة تتعلق بعلم أصول الشريعة. ثم كتاب الأحكام الذي قسّمه الى التكليفية والوضعية، ثم كتاب المقاصد وقسّمه الى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، فمقاصد الشارع تحدث فيها عن الشريعة ابتداءاً، ووضع الشريعة للإفهام، ووضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للإمتثال، ثم مقاصد المكلَّف. ثم كتاب الأدلة وتحدث فيه عن أحكام الأدلة وعوارضها، وعن الإحكام والتشابه والنسخ والأمر والنهي، وعن العموم والخصوص وعن البيان والإجمال. ثم تحدث عن الأدلة على التفصيل، دليل الكتاب ودليل السنة. ثم تحدث في الجزء الخامس عن الإجتهاد ومسائله، والفتوى ومسائل في الاستفتاء والاقتداء.

وقبل أن نشرع في التعقيب على المقدمات، وأود أن أوجه النظر إلى أن من يريد أن يقرأ في علم مقاصد الشريعة يجب أن يكون متمكناً في علم أصول الفقه، لأنّ الموافقات يتناول قواعد أصول الفقه كأنها مُسلّمات، فهو لا يشرح الأصول، ولكنه يستخدمها في الحديث عن قواعد الشريعة وأصولها.

في المقدمة التي كتبها العلامة الشيخ عبد الله دراز، دقائق في غاية الأهمية، من المفيد الإطلاع عليها، منها إنه أكد على أن معرفة اللغة العربية والتحقق بها ركن من أركان الإجتهاد، وأن يكون المجتهد على علم بمقاصد الشريعة، وهما الأمران اللذان نبه عليهما الشاطبي. ومن هذا البيان عُلم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنان، هما لسان العرب وعلم مقاصد الشريعة.

كذلك نبه الشيخ دراز الى أمور يجب أن يحذر منها طالب العلم، من حيث إن عدم النظر اليها يؤدي الى خلط، ليس في أبواب الإفتاء فقط، ولكن في إضاعة الحق بشكل عام، وفي أن تأخذ الدعوة في طريق ليس مما يجب أن تسير فيه. وهذا الواقع الذي نراه الآن ليس إلا جزءا من نتائج هذا الخلط الذي رأيناه وعاصرناه خلال الخمسة والثلاثين عاماً الماضية، وما مر بنا في حقبة السبعينيات، حيث رأينا، ولا زلنا، الداعية يتحدث في أمور الفقه والأحكام الشرعية قبل أن تتوفر لديه أدوات النطق فيها. لأن الداعية إذ يتصدى لأحد أنواع الإفتاء، يتحدث عن الواقع، وهو أحد ركنيّ الفتوى. وهناك من يخلط بين الفتوى والحكم الشرعي. فالحكم الشرعي هو أمر معلق في الهواء لا مناط له، مثل الخمر حرام. لكن الشراب المعيّن بذاته، أهو حرام أم لا؟ هذا أمر آخر. فيجب أن يُعرف إن كان يُسكر كثيره أم لا، وتأتي الفتوى من هذا الجانب. وحين يتحدث الداعية عن الواقع فلابد أن يتعرض للفتوى في بعض الأحيان، إذ يقرر إن كان هذا الواقع صحيحا أم لا، فهو يتعرض للفتوى أراد أم لم يرد. وتصحيح التصرفات، فردية أو جماعية، في واقع ما، هو فتوى، من حيث ذكر الحكم الشرعي. فلابد للدارس أن يأخذ بأطراف من هذا العلم، نعني أصول الفقه. ولذلك تجد كثيراً من الناس أخذوا جزئيات من الشريعة فضربوا بها كلياتها، وناس أخذوا كلياتها وضربوا بها جزئياتها، وتشابهت الأمور على كليهما، ولم ينشأ من ذلك إلا خلط وخبط وعدم استقرار لما يجب من وضوح الحق، وأن تكون الساحة الإسلامية مليئة بهذا العدد من الآراء التي لا يُعرف لها أصل، وهو دليل على عدم الدخول في الأمور من أبوابها.

يقول الشاطبي «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعُمي عنك وجه الإختراع فيه والإبتكار وغرّ (الظانّ انه شيئ ما سمع بمثله ولا ألف في الأمور الشرعية الأصلية والفرعية ما نسج على منواله وشكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى هذا الإشكال».

مقدمات المؤلف

(٢٧/١)

تمهيد المقدمات المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب وهي بضع عشر مقدمة

المقدمه الأولى

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي بيان الأول ظاهر بالإستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه

أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهى قطعية وأما إلى

(٢٩/١)

الإستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيات قطعي وذلك أصول الفقه

والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقليات ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه

وهنا يصرح الشاطبيّ إن ما أورده هو علم جديد، كما ذكرنا من قبل، وهو أول من أسس هذا العلم. قال «ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اختبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ورسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار»، فيقرر إن هذا الأمر على جدّته، فإنه لم يؤسسه من عدم، بل إن قواعده موجودة متمهدة فيما كُتب من قبل. وفي عادة الأمر أنّ الذين يقيمون أعمدة علوم جديدة، لا يخترعونها اختراعاً، لكنهم يُكوّنوا نظرا جديداً يؤلف بين ما سبق وجوده، بطريقة مبتكرة. فليس هنالك جديد جدّة كاملة فجاءة، لكن النظر من زاوية جديدة الى ما سبق وجوده ليقيم منه هيكلاً يتناول هذه الأمور السابقة بالبحث، وهو الابتكار. أما الابتكار في العلم بمعنى أن يوجد من غير أصل على الإطلاق، فهذا غير موجود أو في غاية الندرة. حتى الخليل أبن أحمد في علم العروض، فإن علم العروض كان موجوداً في الشعر العربي ولكن الخليل نظر فيه واستخرج هذه القواعد مما هو موجود، ووضعها في هيكل معين ليستطيع مَن بعده أن يستفيد منها. فهذا ما نراه والله أعلم فيمن يبتكر مثل هذه العلوم.

بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول وذلك غير جائز عادة وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات وأيضا لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها وهي لا شك فيها ولجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها

(١/ ٣٠)

والثالث أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن لأنه تشريع ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل كالقول في عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل أحكام الأخبار كإعداد الرواة والإرسال فإنه ليس بقطعي واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي.

قال المازري وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وأن كان ظنيا على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر قال فهي في هذا كالعموم والخصوص قال ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول لأن الأصول عنده هي الأدلة والأدلة عنده

(١/ ٣١)

ما يفضي إلى القطع وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناه عنه هذا ما قال.

والجواب أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعا به لأنه إن كان مظنونا تطرق إليه احتمال الإخلاف ومثل هذا لا يجعل أصلا في الدين عملا بالإستقراء والقوانين الكلية

لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}[١] إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة وهو المراد بقوله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم}[٢] أيضا لا أن المراد المسائل الجزئية إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ويؤيده الوقوع لتفاوت الظنون وتطرق الإحتمالات في النصوص الجزئية ووقوع الخطأ فيها قطعا فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد

(٣٢/١)

وفي معاني الآيات فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كليا وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعيا هذا على مذهب أبي المعالي وأما على مذهب القاضي فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه فلا يمكن الإستدلال بها إلا بعد عرضها عليها واختبارها بها ولزم أن تكوم مثلها بل أقوى منها لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها. ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها فإنها حاكمة على غيرها فلا بد من الثقة بها في رتبتها وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة وذلك غير صحيح ولو سلم ذلك كله فالإصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل

(٣٣/١)

أصولا وهذا كاف في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعا عليه بالتبع لا بالقصد الأول[٣].

[١] الحجر ٥١

[٢] المائدة ٣

[٣] التعليق على المقدمة الأولى: يقرر الشاطبي في مقدمته أن أصول الدين قطعية من وجهين: الأول هو الاستقراء الكليّ المفيد للقطع، بمعنى أنّ من تتبع كافة الأصول وجد إنها قطعية، وهو ما سيخالف

في بعضه لاحقاً، كما سيخالفه غيره فيه. ثم يبيّن أن سبب قطعيتها أنها تقوم على كليات الشريعة التي هي قطعية بلا شك، ويقدم على ذلك أدلة:

أولها إنها أما أن تعود إلى أدلة عقلية، والأدلة العقلية قطعية. وهذا التقرير يحتاج إلى نظر، فالأدلة العقلية قطعية في حدود الضرورات العقلية، كأن الكلّ أكبر من الجزء، لا في الشرعيات، التي هي محل كلامنا. ومن هنا فإن هذا التقرير غير صحيح على عمومه. يقول : أو تعود إلى كليات شرعية، وهي قطعية، وهذا بناء على أن تلك الكليات قد تم استقراؤها وقامت من تحصيل الجزيئات الظنية تحتها، فتحصل منها قطعيّ. وهو ما نراه أصح دليلاً في هذا المقام. وهو هنا يعتمد دليل الاستقراء، ويضعه فوق كافة الأدلة، خلافاً لمن جاء من قبله، ممن لم يره في هذه المكانة، بل رآه طريقة في مسالك العلة في مبحث القياس، ليس إلا. وقد بيّنا ذلك في بحثنا «تطور علم أصول الفقه بين الشافعي والشاطبيّ». http://www.alukah.net/sharia/0/82855/

يقول «والثاني ولو كانت ظنية لم تكن راجعة لأمر عقليّ إذ الظن لايقبل في العقليّات ولا الى كليّ شرعيّ لأن الظن يتعلق بالجزئيات» فيظهر من هذا الكلام إنه يقصد بالكليّات هنا الكليات العامة التي تستنبط من الجزئيّات، إذ هي تبنى على جزئيّات الشريعة أي الكليّات الكبرى كضرورة حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، هذه كليّات الشريعة. وقد قال «وأعنى بالكليّات الضروريات والحاجيات والتحسينات» وهي مراتب تلك المقاصد العامة التي تتعلق بها، وتقع تحتها في المرتبة، فيتحصل منها خمسة عشر جزءا. والمشكل في إنه يقول «وأعنى بالكليات ...» فمن هنا نرى إنه يجب فكّ طلسم هذا الأمر ببيان إنه حين يذكر الكليات فإنه يتحدث عن المقاصد الخمسة، وما ينجرّ تحتها، كلها، لا فقط المراتب الثلاثة التي تقع فوق الجزئيات، و تتعلق بها تلك الجزئيات تعلقاً مباشراً، والتي هي الضروريات والحاجيات والتحسينات. ولا أدرى سبب حصر الشاطبي للفظ «الكليّات» هنا بالمراتب الثلاثة، مع أن الواضح أنه يقصد المقاصد العامة!

يقول «والثالث لو جاز جعل الظنيّ أصل في أصول الفقه جاز جعل الظن أصل في أصول الدين» فهذا أمر ينبني علي أن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين منها وإن تفاوتا في المرتبة. فأصول الدين أعلى مرتبة، لكن استوتا في كونهما كليات معتبرة في كل ملة موحى بها. وأصول الدين داخلة في حفظ الدين من الضروريات. فنحن نوافقه على هذا المعنى، إن كان يعني إنها - أي أصول الدين – كليات معتبرة بمعنى المقاصد. هذا أمر لاشك فيه لأنه يصرح هنا إنها معتبرة في كل ملة والمقاصد هي المعتبرة في كل ملة، وأصول الدين من كليات حفظ الدين.

واحتج الجويني لإدخاله في الأصول، أي بعض التفاصيل في العلل، كالقول في عكس العلة، بأن التفاصيل المبنية على الأصل المقطوع بها داخلة في المعنى الذي دل عليه الدليل القطعيّ. وهذا أمر غير

صحيح، لأنه كي ندخل في القطعيّ ما هو مبنيّ على إنه قطعيّ وجب أن يكون الذي بُنيّ على القطعيّة قطعيّ في ذاته، ليس لمجرد علاقته بالقطعيّ وبناءه عليه، لأن مجرد وجود العلاقة لايثبت القطعيّة. فإذا قلنا «ما انبنى على القطعيّ بطريق قطعيّ هو قطعيّ» لكان صحيحا. لكن أن يكون كذلك لمجرد إنتسابه الى القطعيّ، أو إنه نشأ عنه فهنا يجوز أن ندخل كل الفرعيّات، فكل الفرعيّات تكون قطعيّة بهذا الاعتبار. فهنا ترى صعوبة تخريج هذا القول. وقد يكون سبب الاضطراب هو أن هؤلاء العلماء هم أول من بدؤا في النظر إلي هذه المعاني، فتجد إنهم اضطربوا في بعض الحديث لجدّته، وكأنه لون من حديث النفس! فهو يذكر القاعدة ثم يقول بأمور تعارضها.

ويعلق المَازري بأنه وإن كان في الأصول ما هو ظنيّ، فلا مجال إلا لعدها من الأصول، إن اخذنا بطريقة القاضي تلك، من حيث هي كليات «لا وجه على التحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً، وهو مسالك العلل ...»، قال «يجب أن تعد من الاصول وإن كانت ظنيّة» فنرى المازري يقول أن أصول الفقه يجب أن يعد منها ما ذكر، مما يقول القاضي الباقلاني بأنه ظنيّ، على طريقته.

قلنا: إن طريقة القاضي الباقلاني هي إنها من أصول العلم، لأن تلك الظنيّات قوانين كليّات وضعت لا لأنفسها، ولكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر، كما ذكر المازري، قال «فهي في هذا كالعموم والخصوص»، أي هي أمور عامة حين تنظر الى دروب العلة وتفاصيلها وقاعدة عكس العلة ومثلها، هذه قواعد عامة (كلية من حيث كلية العام) يعرض عليها أمور أخرى (هي الخاص). فقوله: «من حيث إنها يعرض عليها أمر غير معين»، يبيّن إنها كالعام لما يعرض عليها من مخصصات، فهذه إذن أمور كليّة من هذا الباب. ويلاحظ أنه باستعمال كلمة «كليّات» هنا وليس تعبير «الأصول» بدأ نوع من الخلط، ومن ثم وجب على الناظر الحذر. إذ يُفهم من هذا أنّ الأصول كلها قطعيات، وكذلك الكليات لأنها مبنية على الاستقراء، وهي كالعام يعرض عليه غيرها، فهي من الأصول، لكن منها ما هو ظنيّ مما ذكر، فهنا موضع الخلط في المسألة. ونقول اعتراضاً على ما ذكر المازري في قوله «قوانين كليّات»: الكليّات درجات، هل هي كليّات بنيت على كليّات قطعيّة أم هي كليّات بنيت على ظنيّات ويمكن الخلاف فيها، ومعروف أنه يمكن الخلاف فيها، فلا مانع من عام ظنيّ، ولا كليات تفيد الظن إن بنيت على استقراء ناقص، حسب التعريف. قال الشاطبي تعليقا: ويحسن بأبي المعالي أن لا يعدها من الأصول، أما القاضي الباقلاني فلا يحسن إخراجها من الأصول على أصله الذي حكيناه لأن القاضي يدخلها في أصول العلم وأصول العلم لديه هي القواعد الكلية وهذا من القواعد الكليّات، فالمازري يبين بعض الخلط عند الجوينّي والباقلاني .

والشاطبيّ يصر على أن أصول الفقه هي قطعيّة فاستدل على (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) الحجر، فالمراد به حفظ كليّات الشريعة والا فما هو الحفظ؟ ففرعيّات الشريعة وان كانت محفوظة فهي محفوظة باعتبار أن الكليّات محفوظة .

فهذا النص لديه يدل على أن كليّات الشريعة محفوظة وانها كليّات عامة لأن الثابت أن الجزئيات لم تحفظ كلها، فالكليات هي المحفوظة وهي إذن قطعيّة بلا شك.

فمحصل الحديث عن قطعيّة أصول الفقه أو ظنيّته، إننا نميل إلى إنها ليست قطعية على إطلاقها، كما قصد اليه الشاطبيّ. وهو ما نصل به إلى وجوب النظر في كلمة «الأصول» حين ورودها، إذ هي كلمة مجملة، ويجب أن نتحقق من المقصود منها فيما يكتب كل كاتب ويحدد معناها بشكل معيّن. فإن أراد إدخال الأدلة فيها، نظرنا الى معنى الأدلة عنده مرة أخرى، فإن عنى بالأدلة من حيث كونها دليل عام كالقياس فلا بأس من وصفها بالقطعية - لردّ مذهب الظاهرية فيه.، ولكن إن أراد أن يتحدث عن تفاصيل الأدلة، فهنا تكون الظنيّة. وإن ذكر أصول العلم نقول ماذا تقصد بأصول العلم؟ هل هي كليّاته؟ وماذا تقصد بكليّاته؟ هل هي الكليّات المحفوظة بمعنى كليّات الشريعة، أم إن الكليّات هي ما يُعرض عليها أمور أخرى كالعام والخاص، مثل عكس العلة ودورانها. فالبعض يقصدها بالكليات، فإن كانت الأولى فهو القطع، وإن كانت الثانية فهو الظن. وكذلك يجب أن يكون الباحث على درجة من الحرص في هذا الأمر وأن يكثر ترديد النظر فيما دوّن عند الكثير من العلماء، لأن مداومة النظر تجعله يتمكن من معرفة الأوجه المختلفة للأمر. والفارق بين عالم وآخر هو القدرة على استنباط، أو رؤية وجوه في الأمر أكثر مما يرى غيره، إذ لكل مسألة وجوها كثيرة، يظهر بعضها ويخفى بعضها، والمحظوظ من رأي أكثرها. وبعض الناس يرى وجها واحدا من المسألة كالعوام، ومن طلاب العلم من يرى وجهين أو ثلاثة أوجه، وبعض العلماء يرى عشرة أوجه ويزيد الله بفضله من يشاء. وكان ابن تيمية يذكر أنه كان يستغلق عليه معنى آية فيتوضئ ويصلي فيفتح الله عليه ألف معنى للآية، وهذا فتحٌ من عند الله.

وننوه بأن الشاطبي قال في نهاية المقدمة «فما جرى فيها بما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريع عليه بالتبع لا بالقصد الأول». وقد علق عليه الشيخ عبد الله دراز، كما ذكرنا، إنه رجوع عظيم عما شملته الدعوة. وهذا أمر صحيح لأن الشاطبي في هذا المقام رجع عن أصله في أن أصول الفقه قطعية بإطلاق، لمّا ذكر أن ما كان منها قطعي فهو قطعي، وهو نوع من تحصيل الحاصل.

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به وهذا بين وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة الوجوب والجواز والإستحالة وإما عادية وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل وإما سمعية وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفاد من الإستقراء في موارد الشريعة فإذا الأحكام المتصرفة في هذا العلم لا تعدو الثلاثة الوجوب والجواز والإستحالة ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع فأما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك أو عدم وقوعه كذلك وكونه صحيحا أو غير صحيح راجع إلى الثلاثة الأول وأما كونه

(١/ ٣٤)

فرضا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها أو حراما فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض[١].

[١] التعليق على المقدمة الثانية: وفيها يستمر الشاطبي في الحديث عن نفس القضية فيقول «أن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لاتكون إلا قطعية فهو يذكر ما ذكر في المقدمة الأولى، ولكن من وجهة نظر ثانية، وهي أن هذه الأدلة أو المقدمات المستعملة في علم أصول الفقه إما ترجع الى العقل أو الى العادة أو الى الشرع. فما هو راجع الى العقل يجب أن يكون قطعيا وتجري فيه الأحكام الثلاثة وهي الوجوب والجواز والإستحالة وليس هنالك رابع في الحقيقة (والوجوب هنا بالمعنى الكلاميّ أو واجب الوجود، وليس بالمعنى التكليفي بمعنى الفرض، وسيبين ذلك لاحقاً)، وماهو من العادي كذلك هو واجب أو جائز أو مستحيل، وماهو مستفاد من الشريعة من الأخبار المتواترة إما أن يكون سمعيّ، وأجلّها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو مستفادٌ من استقراء تام فهو قطعي.

وذكر أن ما يدخل في مقدمات هذا الأصل من الشرعي قطعي الدلالة، إذن ما هو ليس من قطعي الدلالة من الأصول، لا يدخل في مقدمات هذا العلم، وهذا يظهر إنه رجوع آخر عن دعواه في المقدمة

المقدمة الثالثة

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ووجود القطع فيها على الإستعمال المشهور معدوم أو في غاية الندور أعني في آحاد الأدلة فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو وعدم

(١/ ٣٥)

الإشتراك وعدم المجاز والنقل الشرعي أو العادي والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي وإفادة القطع مع إعتبار هذه الأمور متعذر وقد اعتصم من قال بوجودها بإنها ظنية في أنفسها لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا كله نادر أو متعذر.

الأولى، إذ الاستثناء يعود على التعميم بالنقض. وإن كان من الممكن اعتباره زيادة بيان وتوضيح لما قصد بهذا العلم ابتداء، ثم ألحق بالاحتمالات الثلاثة -الوجوب والاحتمال والاستحالة - موضوع الوقوع أو عدم الوقوع، أيّ حدوث الأمر في الواقع. أما كون الشيء حجة أو ليس بحجة، فراجع لوقوعه أو عدمه كذلك، بعد اعتبار الأحكام الثلاثة الوجوب والجواز والاستحالة.

ويقول الشاطبي إن هذا ليس ما يتصور في مقدمات العلم لأن هذا يتعلق بأمور أخر. فحجية الأمر لا تتعلق بتصوره قطعي أو غير قطعي، ولا بكونه فرضا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها أو حراما، لأن هذه فتوى. كذلك حكم الفرع الذي ينبني على هذه القواعد فهو من الأمور التي لا تدخل في الأصول من ناحية الأصول. فهو يريد أن يقرر إن هذه المقدمات إما تنبني على أمور عقلية أو عادية أو شرعية، وعلى القطعي من هذه الأمور. والمقصود بالعادية هنا ما استقرّ من مجريات العادات، فصار كالعقلي قبولاً، لا العادية خلاف العبادية. أما غير ذلك فلا يتصور. فقد أراد في هذه المقدمة أن يؤكد على المعنى الذي ذكره في المقدمة الأولى، ولكن كما ذكر في نهاية المقدمة الأولى أخرج منها ما هو غير قطعي، بل ربطها بالخمسة عشر قسما التي ذكرنا من قبل، لا ما تحتها من درجات الأحكام التكليفية الخمسة.

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع فإن للإجتماع من القوة ما ليس للإفتراق ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي[١] بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعا، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى {أقيموا الصلاة}[٢] أو ما أشبه ذلك لكان في الإستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضروريا في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين

(١/٣٦)

ومن ههنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالإستدلال عليه وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مآخذ الأصول إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الإستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها إذ

[١] وقد أشار الشيخ عبد الله دراز إلى أمر هام هنا، نودّ التعليق عليه، وهو الفرق بين التواتر المعنوي، وبين الاستقراء الناشئ عن تعاضد الأدلة على معنى يجعله قطعياً، وهو دليل الإجماع والتواتر. فالفرق بينهما أن التواتر المعنوي يقع لكونه على موضوع واحد في باب واحد، ككرم حاتم وشجاعة علي رضى الله عنه، لكنّ استقراء مواقع المعنى، وإن أتى في موضوع واحد، إلا إنه يأتي من أبواب مختلفة ومصادر متفرقة تدل إما مباشرة أو بطريق الاشارة أو المفهوم أو خلافه.

[٢] البقرة ٣٤

لم يأخذها مأخذ الإجتماع فكر عليها بالإعتراض نصا نصا واستضعف الإستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

(٣٧/١)

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة إلا أن نشرك العقل والعقل إنما ينظر من وراء الشرع فلا بد من هذا الإنتظام في تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه وليس كذلك لأن كل واحد منها بانفراده ظني ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار كذلك لا يتعين هنا لإستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الإنفراد وإن كان الظن يختلف بإختلاف أحوال الناقلين وأحوال دلالات المنقولات وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه وكثرة البحث وقلته إلى غير ذلك. فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها {أقيموا الصلاة}[١] على وجوه وجاء مدح المتصفين بإقامتها وذم التاركين لها وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم وقتال من تركها أو عاند في تركها إلى غير ذلك مما

(٣٨/١)

في هذا المعنى وكذلك النفس نهي عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ووجب سد رمق المضطر ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه وأقيمت الحكام

[١] البقرة ٣٤

والقضاة والملوك لذلك ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقينا وجوب الصلاة وتحريم القتل وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة فبقيت على أصلها من الإستناد إلى الظن بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق لا من آحادها على الخصوص[١].

[١] التعليق على المقدمة الثالثة: وهو فيها يعرض للمسألة ذاتها من منظور آخر هوعلاقة العقل والنقل. يقول إن الأدلة تقوم على أحكام العقل القطعية وعلى أحكام العادة وأحكام الشرع، فأراد هنا أن يؤكد على منهج أهل السنة في أن الأحكام العقلية إن دخلت في هذا العلم فإنها تدخل بطريق التبع، ولا تدخل بطريق الأصل، لأنها مُعينة لا أصيلة. فنحن نعلم أن مذهب أهل السنة هو أن العقل لامدخل له وحده في تحديد أحكام الشريعة، بل يجب أن يكون تابعا لا متبوعا، فالأدلة تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو محققة لمناطها أو معينة لها أو أشبه بذلك، لامستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي ، فالنظر في الأمور الشرعية يجب أن يكون من خلال الأدلة السمعية، أما ما هو غير ذلك فيأتي معينا لها لا أصيلا فيها، خلافا للمعتزلة أو العقلانيين، الذين هم المعتزلة الجدد. ولا نحب أن نطلق عليهم «عقلانيون» لأن أهل السنة هم العقلانيون ، فأهل السنة يقرون بالعقل، ولكن العقل الذي يتبع الشرع، لا العقل المستقل الذي لا وجود له في الخارج. و الخطأ الأكبر عند هؤلاء العقلانيين هو اعتبار وجود ذلك العقل الكليّ، فنقول عقل مَنْ الباحثين؟ لأن هنالك دائما من يستعمل العقل. فالكلمة فيها إجمال مُوهم ، ولكن عندما نقول الشرع، فإننا نرجع الى مُتفق عليه، قائم بذاته. لكن عندما نقول نحكم بالشرع لا يستطيع أحد أن يقول شرع من؟ إذ هو شرع محمد صلى الله عليه وسلم الثابت في الكتاب والسنة وما صح في الحديث. فهنا مرجعٌ واضح. ولكن حين نرجع الى العقل فلا قاعدة له. وليس هنالك مرجع لهؤلاء القائلين، الا إن أرادوا أن نرجع الى الكليات العقلية القطعية كامتناع اجتماع النقيضين أو أن الجزء أصغر من الكل، أو مثل هذه الأمور. وفي هذه الحالة نقول إنها لا يثبت بها أمر، فنحن نتفق على عدم التقاء النقيضين ثم ماذا؟ نقف، فنحتاج الى الشرع.

إذن كل البناء العقلي الذي يشيده متبو العقل في حقيقة الأمر هو بناء ليس له أصل حقيقي، ولا متفق عليه بينهم ،لأن العقل لا يرجع اليه إلا في الأحكام القطعية العقلية، وهو موضوع المقدمة الثالثة فيقول أن الأدلة العقلية إذا استعملت، فإنها تستعمل معينة في طرقها محققة لمناط الأدلة

السمعية، ويقول العقل ليس بشارع وهذا صحيح. ثم يحيل إلى علم الكلام، لأن كل هؤلاء العلماء كانوا يرون أن علم الكلام علم يقدم لمقدمات للعلوم بشكل عام، وإن اختلفنا معه في هذا والله المستعان .

وقوله «المعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ووجود القطع فيها معدوم أو في غاية الندرة، يعني في آحاد الأدلة»، أقول إن هذا الأمر فيه نوع من التجاوز، لأن الأدلة السمعية فيها القطع ولاشك. وهذا المنطلق من حيث اعتبار أخبار الآحاد لا تفيد العلم، رغم إنها تمثل أكثر من تسعة وتسعين بالمائة من هذه الأخبار، والبقية النادرة هي الأحاديث المتواترة، ليس بمذهب أهل السنة والجماعة. فأحاديث الآحاد الثابتة الصحيحة تفيد العلم والقطع كما ذكرنا من قبل. وإن كانت درجة القطع حين التحدث عن أصول الدين غير درجتها في أحاديث الآحاد التي تفيد الأحكام، ومحاولة تطبيق مفهوم واحد على كليهما يخرج الى التجاوز في كليهما. لأنه إذا حاولنا أن ننقل القطع الى أصول الدين، نشأ تكفير كثير من الخلق. وإذا ذكرنا أن أحاديث الآحاد ظنية بشكل عام فلابد أن ننكر كثيرا من الأحكام ونقلها إلى الظنية وهو غير صحيح. كذلك يجب التفرقة بين معنى القطع الذي يكفر مخالفه وما يكون جاهله معذورا، وهو ما يتعلق بالمسائل الخفية ودقائق العقائد. فهنا يستفاد من ذلك أن الناظر في أمور الشريعة يجب أن يكون على علم بأوجه النظر ويفرق بين المقامات المختلفة في العلوم المختلفة حتى يستطيع أن يخرج بالحكم الصحيح في مختلف تلك العلوم.

ثم يذكر الشاطبي أن «آحاد الأدلة إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر»، ورأينا إنه غير ظاهر ولا صحيح، حيث إن ذلك ليس مذهب أهل السنة بل هو مذهب متكلمي الأشاعرة. ثم يقول «وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني ظني»، فهنا في الحقيقة قد رجع حتى عن إفادة القطع في المتواتر، لأنه موقوف على مقدمات غالبها ظني، فقال حتى المتواتر يتوقف على اللغة فقد يكون فيه إجمال ويجب أن يكون فيه عموم يقبل التخصيص أو إطلاق يقبل التقيد، أو إجمال يريد البيان أو أن يكون فيه مجاز أو حقيقة، وهذا النقل للغة شرعي أو عادي أو الإضمار أو التخصيص وعدم الناسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، فذكر عشرة أوجه، وهذا في الحقيقة ما زعمته كثير من الأشاعرة كالرازي في أساس التقديس والسنوسي في شرح الكبرى. وأهل السنة لا يتفقون معهم في هذا الأمر، بل القطع والعلم يقوم في أحاديث الآحاد بصحة السند، لقطعية الرواية، ثم يبقى درجات تأويل المتن وموافقته لغيره مما هو ثابت، والاختلاف في الأحاديث قليل، يمكن فيه مراجعة «مختلف الحديث» لابن قتيبة على سبيل المثال. وقال «وقد اعتصم من قال بوجودها» أي بقطعيتها لأنها ظنية في أنفسها، و«لكن إن إقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا كله نادر أو متعذر.»

وهذا الذي ذكره ليس إلا للوصول إلى أن الطريق الوحيد للقطع هو دليل الاستقراء، وتتبع مواقع المعنى، وأن النصّ لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات قطع. ونحن لا اعتراض لدينا على أنّ الاستقراء يؤدى إلى القطع بلا خلاف، بل هو عمود حجية التواتر والاجماع، بل والعلة القياسية، لكن زعم إنه لا يثبت القطع إلا به، هو إشكال لا داع لإيجاده أولاً ثم محاولة حلّه ثانيا! ولا بأس من إضافة كلمة عن تعريف الإستقراء من حيث هو ما اعتمد عليه الشاطبي كما رأينا في المقدمة الأولى .

«والاستقراء له تعاريف عدة، تتبع نوعه، إن كان منطقياً أو أصولياً. فالتعريف المنطقي للقياس الأرسطيّ، كما ذكرنا سابقا، قد نسب لأرسطو وإن لم يكن هناك نص ثابت للتعريف، لكنّ العرب، كوسيط حامل للفلسفة والمنطق اليوناني، قد وضعوا تعاريف للقياس المنطقي، مثل ابن سينا والفارابي، وقد أورده ابن تيمية عنهم، قال «وذلك أن الاستقراء هو الحكم على كليّ بما تحقق في جزئياته، فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً كما في الحكم على المتحرك بالجسمية لكونها محكوما بها على جميع جزئيات المتحرك من إنسان وحيوان ونبات»، وقد رد ابن تيمية هذا القياس الأرسطي في كتابه الرد على المنطقيين، تفصيلاً، وبين إنه لا داع له عند الباحثين، قال «أنك لا تجد أحدا يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر، ويستدل عليه بقياس برهاني، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس». وهذا الاستقراء هو نوع من القياس، لكنه مبنيّ على «تصور» المقدمة الكبرى، ثم وجه الشبه (أو الحد الأوسط حسب نوع القياس تمثيل أو شبه) والمقدمة الصغرى. والأمر في إثبات المقدمة الكبرى، إذ لا طريق إلى ذلك في أكثر الأحيان. والعلاقة بين القياس والاستقراء وثيقة، والقياس المنطقي هو، إن أمعنا النظر، استقراءٌ، مقدمته الكبرى هي القضية الكلية ذاتها وحده الأوسط، وهو العلة، مُتضمن في المقدمة الكبرى، لكن هذا ليس محل الحديث عنها. وقد عارض الغزاليّ هذا المعنى من «التصور» للكليات عند المناطقة، قال «ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله».

أما الاستقراء الأصوليّ، فقد عرّفه الغزاليّ بقوله «الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات». وعرّفه الشاطبيّ بأنه «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العموم المُستفاد من الصيغ». وقد أورده في مبحث العموم، من حيث إنه طريق من طرق إثباته، بل هو الطريق الأقوى، بحب نظره، في لإثبات العموم المعنوى.» راجع بحث «تطور علم أصول الفقه بين الشافعي والشاطبيّ» http://www.alukah.net/sharia/0/82855/ .

يقول الشاطبي: إنما الأدلة المعتبرة هنا هي المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت القطع، وهو هنا في الحقيقة ينبه على أمر هام يجب أن يلتفت اليه طلاب العلم وأن يذكره

العلماء في دروسهم على وجه الدوام، وفيما يوجهون اليه طلبة العلم والدعاة، ألا وهي هذه القاعدة العظيمة الهامة أنّ للإجتماع ما ليس للإفتراق من قوة. فإجتماع العشرة لا ينتج عشرة، فآحاد كل واحد تنتج أكثر من ذلك حين الجمع. وهذا الفارق بين العشرة مفردة وبين ما ينتجه إجتماع العشرة هو القوة التي تنتج من الإجتماع في حد ذاته، ولإجله أفاد التواتر القطع. فإن الأدلة الجزيئة على انفرادها قد يعتريها عوارض من تلك العشرة التي أشار اليها، حينئذ لا يمكن أن يعوّل عليها في إثبات قطعية دليلٍ ما. لكن اجتماع تلك الجزئيات، يرفع من شبهة تلك العوارض، إذ لو سلمنا به في آحادها فلا يمكن أن نسلم به في كليتها، وهذا الذي يفيد القطع في المتواتر والذي يفيد القطع في الإجماع لأن الإجماع كالتواتر، فهو إجتماع آراء العلماء أو الصحابة أو من يكون إجماعهم إجماعا. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالتواتر المعنوي، فالتواتر المعنوي ككرم حاتم. فرجل قال إن حاتم كريم لأنني ذهبت اليه ففعل كذا وكذا، ثم تابعه على هذا الكثير والجمّ الغفير، حتى خرج إلى حد التواتر، لم يصح أن يُعارض بحادثة يرويها أحدهم عكس هذا المعنى. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمسة كالصلاة والزكاة وغيرهما. وإن دلّ مستدل على وجوب الصلاة بقوله «أقيموا الصلاة» لكان في ذلك ما فيه من أمور يمكن المعارضة فيها، لكن تكرارها قولا وفعلا يفيد حدوث القطع.

ثم يقول إن الأمة، بل سائر الملل، إتفقت على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضرورات الخمسة. فهو هنا يذكر أن القطعيات التي يريدها في علم أصول الفقه، والتي أشار اليها من قبل، هي هذه الضروريات، أو المقاصد بتعبير أقرب لاستخدامه بعد. وهي وإن اتفقت عليها الملل، لم تثبت لنا بدليل معين ولا شهد لها أصل معين بل عُلمت ملائمتها للشريعة بأدلة لا تنحصر في باب واحد. ولو استند الى شيء معين لوجب تعينه، وأن يرجع اليه أصل الإجماع، وهو ليس كذلك. فتفسير ذلك أن هذه الأمور ثبتت بأدلة جزئية متناثرة في أنحاء الشرع ، فحين جمعنا هذا المعنى المقصود، معنى حفظ الدين مثلاً، وجدناه سبحانه يحفظ الدين عن طريق إيجاب الجهاد وإيجاب قتل المرتدين فهو يحفظه سلبا وإيجابا، وجوبا وعدما. وعرفنا أن حفظ الدين من الضروريات (المقاصد) الخمسة. فيقرر أنْ هذا هو كليّ عام قطعي في أصله لايمكن أن يدخله الظن، إذ يدخل الظن على الجزئيات ولكن حين تجتمع هذه الجزئيات فلا يدخل على محصلة هذا الإجتماع ظن.

يجب أن نكون على بينة وفهم لهذا المنطلق من النظر، لفائدته العظيمة، ليس فقط في إستنباط أحكام الشريعة، بل في إستنباط أحكام الحركة والعمل الإسلامي كذلك. فهي طريقة في النظر تتواطأ عليها الأدلة الشرعية والعقلية. والعالِم يسعى للقطع ما أمكن، إذ كلما استعملنا ما هو قطعيّ أكثر، صحت النتائج وصارت أقرب للصواب وآتت أكلها. فاستعمال القطعيات في بناء ما نريد من

فصل

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا

الدعوة الإسلامية مثلاً، تأتي ثماره أقرب الى الصواب. فلابد من أن يكون مبدأ الإستقراء وملاحظة تصرفات الشارع بشكل عام منهاج دائم في الشرع علما وعملاً وتطبيقا. وهو ما وقعت فيه الكثير من المجموعات والجماعات وغير ذلك مما ظهر في العصور الاخيرة هذه، ممن تصدوا لأحكام الشريعة وبنوا أحكام الحركة من غير ملاحظة ما ذكرنا، فكانت أخطاء لا حصر لها. وكان ذاك لعدم اعتبار هذا المعنى فتجدهم لا ينظرون الى تصرفات الشارع بوجه عام، بل يعتبرون حديثا أو جزئية من الجزئيات فيقال: هذا الحديث يقول كذا، وهو صحيح، لكن يجب النظر الى ما اعتبره الشارع بشكل عام في هذا المعنى، إذ قد يكون لهذا الحديث خصوصية، وقد يكون واقع على مناط محدد، أو قد يكون ملائما لظرف دون آخر أو زمان دون زمان. ولكن الشرع لا ينظر الى التشريع والفتوى في أمر عام بهذه المحدودية، بل يراعي اعتبارات أخرى على رأسها ما ذكرنا. فالطريقة التي نراها صحيحة هي ألا نضرب النصوص بعضها ببعض، لأن الأولى الجمع بينها كما هو مقرر في الأصول، في قاعدة الإعمال أولى من الأهمال، وهي هامة في هذا السياق.

والعلماء، مثل ابن القيم، يقرّرون أن الأمر اذا ورد وجب العمل به مباشرة حتى يظهر ما يعارضه أو ما يخصصه أو يقيده أو يخرجه من حقيقته الى مجازه أو غير ذلك من أي من هذه الأبواب، لأن الأصل في الشريعة هو العمل بالظاهر، والظاهر هو ما أمامنا وهذا لا شك فيه. وقد يظهر معارضة هذا المعنى لما أراد الشاطبي هنا، بل إن الشاطبيّ بعد سيقرر أن العمل بالظاهر هو قاعدة الشريعة الكبرى، لكنه لا يعارضه حين التأمل،. فالعمل بالظاهر لا يعنى العمل بمفردات الأدلة دون النظر إلى كلياتها. ففي هذا إهدارٌ لظاهر أعم وأقوى وأثبت. فيبين الشاطبيّ، إنه على مر الزمان قد نجد لهذا النص المفرد معنى لا يستفاد منه لحاله، إنما يستفاد من إضافة هذا المعنى الموجود في النص الى نص آخر يفيد نفس المعنى، فحينها يكون الإشكال، فأن نخرج بالقطع مباشرة بناء على نص واحد، قد يأتي زمان يظهر فيه المعارض، فماذا نفعل؟ هل نهدم الأصل أم نرجع عنه؟ لا يصح هذا إذن. والواضح أن كليهما، الشاطبي وابن القيم يتحدثان عن أمرين مختلفين، فإن العمل بالظاهر عامة لابد منه، لكن الأمر هو أي ظاهر مقصود؟ ظاهر جزئية تدخل تحت كليتها وتناسب حكمتها، فيكفي فيه استعمالها ظاهرا قطعا، أم ظاهر جزئية تعارض كليتها وينشأ عنها ما يخالف قصد الشارع حالاً أو مآلاً؟ وهو ما لا يصح قطعاً.

كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بإنفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأن ذلك كالمتعذر ويدخل تحت هذا ضرب الإستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

(١/ ٣٩)

معين فقد شهد له أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح وكذلك أصل الإستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل لأن معناه يرجع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس كما هو مذكور في موضعه.

فإن قيل الإستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح لأن

(١/ ٤٠)

الأصل الأعم كلى وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة والأعم لا إشعار له بالأخص فالشرع وإن اعتبر كلى المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم فى الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم فى الأفراد أما كونه كليا فلما يأتى في موضعه إن شاء الله وأما كونه يجرى مجرى العموم فى الأفراد فلأنه فى قوة اقتضاء وقوعه فى جميع الأفراد ومن هنالك استنبط لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقعين على جميع المكلفين فهو كلى في تعلقه فيكون عاما فى الأمر به والنهى للجميع

لا يقال يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة وهو باطل لأنا نقول لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب[١]

[١] يقول الشاطبي في هذا الفصل: «وينبني على هذه المقدمة معنى آخر وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشارع، ومأخوذ معناه من أدلته فهو صحيح يبني عليه، إذ كان

فصل

وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجة ظنى لا قطعى إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفردها ما يفيده القطع فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية فى الأخذ

(٤١/١)

بأمور عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع وكذلك مسائل أخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية وهى قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال وهو واضح إن شاء الله تعالى[١] .

ذلك الأصل بمجموع أدلته مقطوعا به» ومثال ذلك قاعدة «الضرر يزال»، والذي فيها حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وفي كلّ رواياته ضعف، وإن ارتقى إلى الحسن بمجموعها. فإذا تعلقنا بحديث رفع الضرر انهارت قاعدة رفع الضرر، من حيث لا يُبنى إلا على ما هو صحيح باتفاق. ولكن المبدأ لم يثبت في الشريعة بمجرد الحديث، بل ثبت بما بُث في الشريعة، سواء في الكتاب أو السنة، في غالب نصوصها، أن الضرر مرفوع. فثبتت القاعدة من هذا الباب، لا من النص. وهذا مثال جيد يبيّن قصد الشاطبي أن النص هنا دخلت عليه الظنية من حيث الثبوت، فتتراوح فيه أقوال، فيقول بعضهم بثبوته، وبعضهم بعدم ثبوته فدخلت الظنية، فيشتبه أنّ الأصل غير قطعي. ويجب أن يبنى على أمر آخر، وهو الاستقراء، الذي هو بثّ المعنى فيما لا يحصى من مواضع. فالشاطبي حين قرر أن أصول الفقه قطعية فهو يعني شكل معين من أصول الفقه، الذي هو ما ينبني على هذا الذي ذكرنا.
ويكمل الشاطبي أن هذا الأمر، وهو أن الأصل الشرعي وإن لم يكن له نص ولكنه كان ملائما لتصرفات الشارع، هو معنى المصلحة المرسلة ، فإنه إن لم يشهد للفرع أصل معين، أيْ جزئي سواء كان فرعيّا أو عاما، فقد شهد له أصل كلي. وكذلك أصل الإستحسان عند مالك من هذا الباب. كما أن الناظر في في هذا الأمر يجب أن يكون متحققا في علم الأصول لكي يستطيع أن يبني هذا على ذاك فقد يقدم المصلحة على القياس، لأن المصلحة إن أصبحت قطعية، قُدّمت على القياس. ويمكن الرجوع الى كتاب الشيخ محمد أبو زهرة «مالك» صفحة ٢٥٢، فقد ناقشها بطريقة في غاية الحسن.

[١] وفي هذا الفصل يقيم الشاطبي الحجة على قطعية الإجماع كذلك من هذا الطريق في النظر، لا من مجرد الأخذ بأحاديث مثل «لا تجتمع أمتى على ضلال» كما بينا آنفا.

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا فى ذلك فوضعها فى أصول الفقه عارية[١] والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم

[١] المقدمة الرابعة: يقول الشاطبي: إن هناك مسائل في أصول الفقه ينبني عليها فقه، ولكن يحصل في هذه المسألة خلاف، فيجب أن تُبين قواعد هذا الخلاف، لكن بيان هذا الخلاف بين المذاهب الفقهية لا يعتبر من أصول الفقه.

فالمقام هنا يتحدث عن الأدلة التي توضع لبيان صحة المذاهب من عدم صحتها، وهو عارية أيضا، لا يُذكر في أصول الفقه، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، إلا إنهم اختلفوا في الإعتقاد بناءً على أصل محرر في علم الكلام وله تقريره في أصول الفقه، وهو هل يرجع الوجوب والتحريم إلى صفات الأعيان أو الى خطاب الشارع، وهل هذا الوجوب والتحريم يرجع الى صفة الأمر كما تقول المعتزلة أم الى خطاب الشارع. وهو أبحاث كلامية متعلقة أصلاً بموضوع التحسين والتقبيح، من حيث هل كل حسن واجب وكل قبيح محرم شرعا أم عقلا، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الرازي، فهذه أمور لا يجب إدخالها في أصول الفقه. فالقصد أن الحديث في هذا الكتاب سيكون عما ثبت إنه من أصول الفقه لا عارية فيه، ومما هو قطعي فيها بحسبه، وعما ينبني عليه مباشرة من الفقه، لا مما هو من المسائل المكملة له، وما تدور حوله بعض تلك المسائل من علم الكلام أو من علوم اللغة.

وما ذكره كتكملة للشكل العام لأصول الفقه الذي يعتبره في كتابه الموافقات، له صلة وثيقة بمسألة تناولها الإمام مالك من إنه لا يجب أن نتحدث إلا فيما تحته عمل. فإن المقصود بالعلم العمل، وما ليس مقصودا بالعمل لا نعتبره من أبواب هذا العلم، ابتداءً، وهذا العلم بالذات، كما سيبين بعد. فهذا العلم هو علم الأصول والكليات القطعية، يجب أن يكون على مستوى ينبني عليه عمل، لا يكون من العاريات الفضولية التي ليس لها فائدة مرجوة، لشرفه. فيقول كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية، أي فضلاً لا داع له. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته الى الفقه الى لكونه مفيدا فيه. فأصول الفقه مضاف ومضاف اليه، إذا لابد أن يكون له في الفقه نتيجة، فهو كسبب ونتيجه، تحقيقاً للإجتهاد فيه. فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل فيه. ولا يلزم من ذلك أن كل ما بُني عليه فرع فقهي هو من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم المتصلة بأصول الفقه كالنحو واللغة والإشتقاق، وكل العلوم الخادمة، تعتبر من أصول الفقه. بل نعتبر فقط ما ينبني عليه فقه.

يختص بإضافتة إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له ومحققا للاجتهاد فيه فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعانى والبيان والعدد والمساحة والحديث وغير ذلك من العلوم التى

(٤٢/١)

يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبنى عليها من مسائله، وليس كذلك[١] فليس كل ما

فيجب أن نتصور العلاقة بين أصول الفقه والفقه بالذات، وبين الفقه والمعاني والتصريف وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقه إذ فرّق الشاطبيّ بين تحقيق الفقه وبين استنباطه، كما ألمح اليه محقق الكتاب الشيخ عبد الله دراز، فيذكر أن استنباط الفقه راجع إلى أصول الفقه، إذ يتعلق بالأدلة، ولكن تحقيقه وما ينبني عليه من مسائله، يرجع الى كثير من العلوم، إذ يُحتاج في تحقيقه الى اللغة أو الى الحساب أو غيره».

[١] وقد ذكر جملة في غاية الفائدة، وهي «فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله»، وذلك مثل قواعد النحو والصرف ومسائل الحساب للمواريث وحسابات الأهلة للمواقيت، وغيرها. ومنها بيان موضع الخلاف بين المذاهب، أو علم الخلافيات. فقوله «وليس كذلك» عائد على ذلك المعنى. وعلى هذا يخرج من أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون. فهو يريد أن ينقّح أصول الفقه مما ليس منه. وبذلك يخرج من علم أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم فيها المتأخرون، كمسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة هي تكليف أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، والأمور التي تراها في مقدمة كتب علم أصول الفقه عادة. وبيّن أن أحكام العربية في علم أصول الفقه، مسألة عريقة في الأصول، ذلك أن القرآن والسنة عربيان. ويقصد أن ضرورة فهم اللغة العربية وألفاظها ومعانيها ومبانيها هو مما يتعلق بعلم أصول الفقه. ويُذكّر بما قاله سابقا من أن الشريعة تقوم على أمرين، ١) فهم لسان العرب وما جرت عليه عاداتهم في الكلام، و٢) على فهم مقاصد الشريعة وأحكامها. هنا يقول أن هذا القدر من أحكام اللغة العربية يدخل في أصول الفقه لأنه لابد منه لفهم الأحكام الكلية وماجرى مجرياتها، وهو ما نراه في كتب الأصول من مباحث معاني الألفاظ والدلالات اللغوية منطوقاً ومفهوماً. وليس بمعنى أن القرآن يشمل على لفظ عربي وأعجمي، إذ هذه مباحث تخرج عن هذا الأمر. فألفاظ القرآن ومعانيه وأساليبه عربية. وهو ما سيأتي في كتابه من عظيم ما كتب في باب العموم والخصوص.

وهذا الذي ذكر هنا في غاية الحسن فهو يقصد تعلق العربية بهذا المعنى في العموم والخصوص

يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبنى عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها كمسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة هل هى تكليف أم لا ومسألة أمر المعدوم ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع أم لا ومسألة لا تكليف إلا بفعل كما أنه لا ينبغى أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه في عمله وأن انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو نحو معانى الحروف

(٤٣/١)

وتقاسيم الإسم والفعل والحرف والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك. غير أنه يتكلم من الأحكام العربية فى أصول الفقه على

والإطلاق والتقييد فهو مشترك بين اللغة العربية وأصول الفقه، وأن يدخل في الأصول هذا القدر من العربية والإستدلال به، من مسالك كلام العرب وتقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطبتها خاصة. فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل منها لابحسب ما يُفهم من طريق الوضع اللغوي لها. وفي هذا فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع، وهي مسألة مبينة في كتاب المقاصد وفي كتاب الأدلة في الحديث عن العموم والخصوص ومن أمثلتها، من فهم من آية «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» أن السكر هنا هو التدنس بالمعصية، وهو لا يصح، لأن العرب لا تستخدم لفظ السكر دلالة على المعصية (ارجع للمسألة الحادية عشرة من كتاب المقاصد).

وفي مذهب المعتزلة أن الله لم يخلق أناس للجنة وأناس للنار، لأن هذا مخالف لأصولهم العقلية في موضوع العدل، وأن الله لايجازي الا حسب العمل. وهو سبحانه لا يتدخل ابتداء في هذا العمل على أصولهم الخمسة، فقال واصل بن عطاء «وذرأنا لجهنم « قال ذرأنا هي في الأصل اللغوي وخلقنا قال المقصود ذرأنا أي ألقينا في جهنم وهذا غير مناسب لغويا لأن ذرأنا غير ذرينا، فهذه بألف مقصورة وتلك بألف ممدودة، فالذرء غير الذري، ولكنه لم يلاحظ هذا إعمالا لأصله المبتدع. فلا بد من فهم اللغة حسب وضعها وما يقصد العرب منها .

والشاطبيّ قد ألمح إلى أن في كتابه علم جديد (راجع مقدمته) لكنه لا يزال يطلق عليه أصول الفقه. ولذلك تجد في كلامه بعض الخلط بين أصول الفقه التقليدية، وبين ما دُوّن فيه. لذلك يحتاج القارئ إلى أن يحدّد في مواضعه، هل يقصد بعلم الأصول الذي أنشأه هنا، وفرّع عليه ابتداءً، أو يقصد علم أصول الفقه الذي جرى عليه الإصطلاح بشكل تقليدي.

مسألة هى عريقة فى الأصول وهى أن القرآن عربي والسنة عربية لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية فى الأصل أو لا يشتمل لأن هذا من علم النحو واللغة بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربى بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به فى الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها فى أنواع مخاطباتها خاصة فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع وفى ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع وهذه مسألة مبينة في كتاب المقاصد والحمد لله



فصل

وكل مسألة فى أصول الفقه ينبنى عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب المخير والمحرم المخير فإن كل فرقة موافقة

(١/٤٤)

للآخرى فى نفس العمل وإنما اختلفوا فى الإعتقاد بناء على أصل محرر فى علم الكلام وفى أصول الفقه له تقريرا أيضا وهو هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان أو إلى خطاب الشارع وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي وهو ظاهر فإنه لا ينبنى عليه عمل وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرة له فى الفقه لا يقال إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم وأيضا ينبنى عليه عصمة الدم والمال والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى مادونه وأشباه ذلك هو من علم الفروع لأنا نقول هذا جار فى علم الكلام فى جميع مسائله فليكن من أصول الفقه وليس كذلك وإنما المقصود ما تقدم

(١/٤٥)

المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا

والدليل على ذلك استقراء الشريعة فإنا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملا مكلفا به ففى القرآن الكريم {يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج}[١] فوقع الجواب بما يتعلق به العمل إعراضا عما قصده السائل من السؤال عن الهلال لم يبدو فى أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدرا ثم يعود إلى حالته الأولى ثم قال {وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها}[٢] بناء على تأويل من تأول أن الآية كلها نزلت فى هذا المعنى فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال فى التمثيل إتيان للبيوت من ظهورها والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لا تفيد نفعا فى التكليف ولا تجر إليه وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيان مرساها {فيم أنت من ذكراها}[٣] أى إن السؤال عن هذا سؤال عما

(٤٦/١)

لا يعنى إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل ما أعددت لها إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ولم يجبه عما سأل وقال تعالى {يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم}[٤] نزلت فى رجل سأل من أبي روى أنه عليه السلام قام يوما يعرف الغضب فى وجهه فقال لا تسألوني عن شىء إلا أنبأتكم فقام رجل فقال يا رسول الله من أبي قال أبوك حذافة فنزلت وفى البابين روايات أخر وقال ابن عباس فى سؤال بنى إسرائيل عن صفات البقرة لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وهذا يبين أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة وعلى

[١] البقرة ٩٨١

[٢] السابقة

[٣] النازعات ٣٤

[٤] المائدة ٢٠١

هذا المعنى يجرى الكلام فى الآية قبلها عند من روى أن الآية نزلت فيمن سأل احجنا هذا لعامنا أم للأبد فقال عليه السلام للأبد ولو قلت نعم لو جبت

(٤٧/١)

وفى بعض رواياته «فذرونى ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم أنبياءهم» الحديث وإنما سؤالهم هنا زيادة لا فائدة عمل فيها لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل فصار السؤال لا فائدة فيه ومن هنا نهى عليه السلام عن قيل وقال وكثرة السؤال لانه مظنة السؤال عما لا يفيد وقد سأله جبريل عن الساعة فقال ما المسئول عنها بأعلم من السائل فأخبره

(٤٨/١)

أن ليس عنده من ذلك علم، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به تكليف ولما كان ينبنى على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع فى الأفعال التى هى من أماراتها والرجوع إلى الله عندها أخبره بذلك ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم فصح إذا أن من جملة دينهم فى فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به أعنى علم زمان إتيانها فليتنبه لهذا المعنى فى الحديث وفائدة سؤاله له عنها وقال إن أعظم الناس جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألته وهو مما نحن فيه فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل وقرأ عمر بن الخطاب {وفاكهة وأبا}[١] وقال هذه الفاكهة فما الأب ثم قال نهينا عن التكلف وفى القرآن الكريم {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي}[٢] الآية وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه فى التكليف وروى أن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ملوا ملة فقالوا يا رسول الله حدثنا فأنزل الله تعالى {الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها}[٣] الآية وهو كالنص فى الرد عليهم فيما سألوا وأنه لا ينبغى السؤال إلا فيما يفيد

[١] عبس ١٣

[٢] الإسراء ٥٨

[٣] الزمر ٣٢

فى التعبد لله ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا حديثا فوق الحديث ودون القرآن فنزلت سورة يوسف انظر الحديث في فضائل القرآن لأبى عبيد وتأمل خبر

(١/٤٩)

عمر بن الخطاب مع ضبيع فى سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبنى عليها حكم تكليفى وتأديب عمر له وقد سأل ابن الكواء علي بن أبى طالب عن {والذاريات ذروا فالحاملات وقرا}[١] الخ فقال له علي ويلك سل تفقها ولا تسأل تعنتا، ثم أجابه فقال له ابن الكواء أفرأيت السواد الذي فى القمر فقال أعمى سأل عن عمياء ثم أجابه ثم سأله عن أشياء وفى الحديث طول وقد كان مالك بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ويحكى كراهيته عمن تقدم[٢]

[١] الذاريات ١

[٢] يقول الشاطبي في المقدمة الخامسة «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»، وهذا بناء على ما سبق، فالمقدمة السابقة كانت «كل مسألة لا ينبني عليها عمل لا تدخل في أصول الفقه» أو، بعبارة أخرى، لا ينبني عليها حكم تشريعي، لا تدخل في أصول الفقه. وهنا يقول إن لم ينبني عليها عمل فالخوض فيها لا يدل على استحسانه شيء. وهو يعني بالعمل هنا عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث إنه مطلوب شرعا. ويقصد بالمطلوب الندب والوجوب والكراهية والتحريم. أما الإباحة في وجه عدد من النظار، لا تدخل كمطلوب فهي مستوية الوجهين، لا هي مطلوب ولا هي غير مطلوب، وقد بيّن بعد في كتاب الأحكام عن المباح ودرجاته ومعناه والعلاقة بينه وبين رفع الحرج والعفو، وما يتعلق بها.

والدليل على ما قاله استقراء الشريعة، قال : «فإنا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد في القرآن «يسألونك عن الأهلة» فوقع الجواب بما يجب به العمل إعراضا عما قصده الشارع «قل هي مواقيت للناس والحج» فجاء الرد ليس عن حجمها وأين تقع، وإنما عن فائدتها للناس. ثم قال: «وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها» بناءً على تأويل من تأول أن الآية كلها نزلت بهذا المعنى، فكان من جملة الجواب عن هذا السؤال في التمثيل إتيان البيوت من ظهورها. والبر هو التقوى، لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعا في التكليف ولا تجر اليه. فالبر أن تعلم ما يفيدك وبالتالي أن تسأل عما يفيدك. كما قال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيان مرساها «فيما أنت من ذكراها» أي لا عليك من وقتها فليس هنالك فائدة من هذا. واستدل على هذا المعنى

وبيان عدم الاستحسان[١] فيه من أوجه متعددة

منها أنه شغل عما يعنى من أمر التكليف الذي طوقه المكلف بما لا يعنى إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة أما فى الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه وأما فى الدنيا فإن عمله بما علم من ذلك لا يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفى مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد كالزنى وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل فإذا قطع الزمان فيما لا يجنى ثمره فى الدارين مع تعطيل ما يجنى الثمرة من فعل مالا ينبغى

بأمور كثيرة خاصة «وذروني وما تركتكم إنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم أنبيائهم» فالسؤال هنا زيادة عما لافائدة فيه.

ويؤخذ من هذا، كما سيذكر في فصل عن المفتي والمستفتي في كتاب الإجتهاد، أن العلاقة بين المفتي والمستفتي والأسئلة التي يحسن بالمستفتي أن يُسأل عنها العالم، أن ينبني عليها ما يفيد السائل في دنياه أو في آخرته أو في كليهما. فالسؤال هنا لابد أن يكون مما له فائدة تنبني عليه، فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن قيل وقال وكثرة السؤال، لأنه مظنة السؤال عما لايفيد إن كثُر. واستطرد الشاطبي في هذا المعنى وذكر قول مالك إنه كان يكره الكلام في ما ليس تحته عمل، كما ذكرنا. وطبعا، هذا أمر تختص به الشريعة الإسلامية. ومن ثم فنحن، أعنى أهل السنة والجماعة، لانرى أن الحديث بعلم الكلام له أهمية، لأنه مجرد كلام، ولكن الكلام يكون للعلم، أما علم الكلام فليس تحته عمل، إنما هو غير صحيح شكلا وموضوعا، لا صحيح المضمون ولا صحيح الشكل. فالشكل عبارة عن كلام، والمضمون حديث عن أدلة ثبوت الله بطريق غير الطريق المشروع الذي دلت عليه الآيات وجاء به الكتاب، لا بأدلة عقلية يمكن ردّها والاحتجاج عليها، فهو مما لا يصح الكلام فيه.

[١] ويذكر الشاطبي عدم استحسان هذا الأمر، أي الانشغال بما ليس تحته عمل، لأنه شغل عما يعني من أمر التكليف المفروض طلبا ونهيا، فالحديث فيما ليس تحته عمل يترتب عليه ترك أداء ما تحته عمل، وما يؤدي الى فائدة ونفع، إلى غيره مما لا نفع فيه، لأن المحل يشغل بأمر واحد فالقلب أو العقل أن انشغلا بأكثر من شيء سيلتهيا عن الآخر، فلابد أن نشغل المحل بما يفيد، فشغلهما بأمرين إن لم يكن مستحيلا فمتعذر جدا.

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد فى الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك وهو مشاهد فى التجربة العادية فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها

(١/ ٥٠)

ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب حتى تفرقوا شيعا وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعنى وخرجوا إلى ما لا يعنى فذلك فتنة على المتعلم والعالم وإعراض الشارع مع حصول السؤال عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان فى غير تحصيل[١]

[١] ومن نتائج ما سبق أنه بما أنّ الشرع جاء بما يُصلح أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكمله، فما خرج عنه فقد يُظن إنه على خلاف ذلك، أي فيه فائدة، وهو غير صحيح كما سبق. فيحذّر الشاطبي من أن الحديث في الشرع هو ما يفيد لا غير، وهو الحديث الذي يجب أن ينشغل به الناس، لأن الشرع جاء بصالح الدنيا والآخرة وليس هناك شيء خارج عن صالح الدنيا والآخرة. أما ما عدا ذلك قد يظن البعض أن فيه فائدة، كالسؤال عن كلب أصحاب الكهف ومثل هذه الأمور، فقد يُظن، إنّ لها فائدة لتعلقها بأمر شرعي، ولكن إعراض الشارع عنها وضّح إنه لا فائدة فيها على الحقيقة.

ومن داوم على التحدث فيما ليس تحته عمل، ومن ثم لا فائدة شرعية فيه، فقد خرج عن السنة، إذ تحدث فيما لم يدل عليه الشارع، فأدى ذلك الى الإختلاف. لأننا نعلم أن الشرع جاء برفع الإختلاف «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»النساء ٢٨، فالشرع جاء بما يُتفق عليه وبما لايقع فيه الخلاف افتراضا، إن صحت الأنظار واستقامت الضمائر ولابد من كليهما. فإذا انشغل الإنسان بما هو خارج عن الشريعة وقع الخلاف، والخلاف ينشأ البغضاء، والبغضاء تنشأ التشاحن والعداوة فيؤدي ذلك الى التباغض والتقاطع ثم التفرق شيعا ثم نأتي الى النتيجة، وهي أنْ يصبح «كل حزب بما لديهم فرحون»الروم ٢٣ فإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق الا بهذا السبب حيث تركوا الإقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا الى ما لا يعني من الأمور، فذلك فتنة على المُتعلم والعالم وإعراض الشارع مع حصول السؤال عن

الجواب من أوضح الأدلة على ذلك. فالشارع أعرض عمداً عن الإجابة، فدلّ قطعا إنها غير مطلوبة شرعا.

ومما يفيد ذكره هنا ما يخوض الناس فيه في جلساتهم واجتماعاتهم، بما لا يفيد، مثل أحوال العمل، وشؤون الأولاد والبيت والمعاش، وغير ذلك من أمور الدنيا، ثم تراهم لا يزالون يتحدثون في هذا ساعات طوال، حتى إذا انفضّ الجمع لا ترة فائدة واحدة خرجوا بها إلا إرضاء شهوة فضول، أو تصيّد إشاعة جديدة! وهذا من أخطر ما يضيع الوقت والعمر ويذهب بأجر الاجتماع هباءً، فهو إلى جانب إنه لغو مطلوب الإعراض عنه ابتداءً، هو كلام عبث لا فائدة ترجى منه في دنيا أو آخرة.

ومنها أن تتبع النظر في كل شيء، وتطلب علمه في الإلهيات، من شأن الفلاسفة الذين تبرأ المسلمون منهم. فالفلسفة هي محاولة إقامة أبنية عقلية ليس لها في واقع الحياة نصيب. ومن تعرض الى دراسة الفلسفة الغربية والفلسفة اليونانية قديمها وحديثها يرى مصداق ذلك على الأبنية العقلية، على أتم وجه. وقد عُنيت شخصيا بدراسة الفلسفة دراسة متعمقة، وقرأت مذاهبها فلم أجد محصّلة لذلك على الإطلاق. وإنما هي كما ذكرت أبنية تتبدل حسب وجهة نظر الفيلسوف. يبني أحدهم بناء فينقضه الآخر من أصله، ومحصلة الإثنين صفر. لكن يستفاد ممن يقدر على أن يدخل في هذه الأمور أن يعلم مدى ضعف العقلية البشرية، ومدى ترددها وتخطبها وعدم قدرتها على تحصيل ما ينفعها بغير الوحي «ولا تقف ما ليس لك به علم». فهؤلاء الفلاسفة يقفون ما ليس لهم به علم منضبط، فيبنون أبنية ليس لها قواعد، ويأتي الله بنيانهم من القواعد فلا يتحصل منها محصلة.

وبعض الأمور الفلسفية، خاصة الحديثة منها قد يكون لها بعض الفائدة التابعة، وما له فائدة جانبية يخرج عن تعريف الفلسفة التقليدي، وينزع منزع العلم. كما في كتب برتراند رسل عن موضوع الفلسفة الرياضية، فهذا يتحدث عن موضوع غير ما كان يُقصد به بالفلسفة عند القدماء. وهناك بعض الموضوعات كمبادئ الحركة حتى عند الأقدميين، وهل السكون هو الأصل أم الحركة هي الأصل، أفادت فيما بعد في فهم الكون وكيفية عمله وكل الأدلة الفيزيائية التي حصّلوها من النظر في الطبيعيات. ولكن علم الفلسفة، في الإلهيات، معدوم الفائدة ولا طائل من تحته. ولذلك يأخذ الجزء حكم الكلّ، والقليل حكم الكثير، فمن لم يستطع أن يجرد هذا من ذاك، فليعرض عن الموضوع كله. ونستثني كما ذكرنا بعض علوم دنيوية لاغنى عنها لبني آدم لعمارة الأرض واستمرار الحياة، منها علوم الحساب والفيزياء والكيمياء والتقنيات، فهذه علوم مكملة خادمة تدخل تحت أصل حفظ النفس حاجة أو تحسينا.

ومنها أن تتبع النظر فى كل شىء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة فاتباعهم فى نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة ووجوه عدم الاستحسان كثيرة

فإن قيل[١] العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق وقد جاء الطلب فيه

[١] يورد الشاطبي بعض الإعتراضات ، على طريقته في العرض، إذ يعرض الأمر ثم يثنى للإعتراضات عليه بقوله «فإن قيل»، ثم يكرّ على هذه الإعتراضات بما يراه. وهذا من قبيل ما ألمحت اليه من قبل، أن التحليل هنا يتعلق بالقدرة على رؤية الأمر من عدة وجوه، فهو يرى الأمر ويرى ما قد يَرِدُ علي أدلته، ثم يورد ردّه على تلك الإيرادات.

قال: فإن قيل أن العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق، فهذا صحيح جملة، أن العلم مطلوب، فجاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق دالاً على أن العلم مطلوب. ثم إنّ تخصيص أحد النوعين، العلم الشرعي والعلم الدنيوي بالإستحسان دون الآخر تحكم. وتأمل حكاية الرازي أن بعض العلماء مر بيهودي يقرأ عليه مسلم هيئة العلم فسأل اليهودي عما يقرأ عليه فقال أنا أفسر له آية في كتاب الله فسأله ماهي وهو متعجب فقال «أفلا ينظرون الى السماء كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج» قال اليهودي فأنا أبين له كيفية بناءها وتزيينها، فاستحسن العالم هذا منه وهذا معنى الحكاية. فاليهودي يمكن أن يُستفاد منه في كيفية بناء السماوات والأرض.

فالجواب عن هذا أن عموم الطلب مخصوص ومقيد بما تقدم من الأدلة، فهو ليس عموم على إطلاقه، ولكنه عموم مقيد، وتقييده بما كان عليه السلف الصالح، وهم لم يخوضوا في هذه الأشياء كما سأل عمر رضى الله عنه «ما الأبّ ؟» ثم قال هذا تكلف. كذلك ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم إننا أمة أمية، فتعلم هذه الفلسفات لا محلّ لها، بل أولى منها ما هو من فروض الكفاية الذي يخدم علما شرعياً أو عرضاً دنيوياً. والحق أنّ معنى حديث البخاريّ ومسلم «إِنَّا أَمَّة أَمِّيَّة لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين»، فهو لا يدل على أنّ الجهل صفة هذه الأمة، بل العكس، هي أمة أخرجها الله من الجهل إلى العلم، بما جاءها من كتابٍ وحكمة، فصارت أعلم الأمم. وإنما ذلك الوصف على حال ما كانت عليه جملة قبل الرسالة. كما إنه قد ورد موضوع الدعوى، وهو حساب الهلال، أي نحن أمة لا تحسب لمطالع الهلال، بل تستغنى برؤيته، وهو الأصوب والأوفق والأصح سنة، من تكلف تلك الحسابات الفلكية التي لم نؤمر بها.

وعن الأمر الثاني: قال لا نسلم أن العلم محبوب على الإطلاق، لأنه معروف أن العلم فرض كفاية، من حيث أن القادر عليه محدود، كذلك لابد من تحقيق ماهو الفاسد والباطل من العلم

حتى نستطيع أن نجتنب الفاسد والباطل، وعلم الشرع متكفل بذلك التفريق، لا غيره. فلذلك يجب أن نرجع الى الشرع ليتكفل بتمييز العلم الصحيح من العلم غير الصحيح. والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة مع العلم أنه بطل على يديه بأمر أقوى من السحر وهو المعجزة. فهو لم يتعلم علمهم ولكنه أبطله بالشرع.

وعن الثالث: أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه معرفة المراد من الخطاب ، فإن كان المراد معلوما، فالزيادة على ذلك تكلف. فعند قوله سبحانه «أفلا ينظرون الى السماء كيف بنيناها» يكفي أن تنظر الى السماء لتعرف ما فيها، أما أن تتكلف علوم حتى تعرف دلالات مواضع النجوم وعلاقتها بمصير بني آدم مثلا، فهذا خرط وخبط محرم. الا إذا كان لبعض تلك العلوم فائدة في الدنيا، كما في تحديد مواضع النجوم لهداية السفن، وهو مقرر في القرآن.

هذا هو المقام الذي يتحدث عنه الشاطبي، حتى لا يعترض عليه معترض فيقول كيف وعلوم الفضاء؟ فهذا ليس بواقع تحت ما نحن فيه، ولا نتعلمه لكي نفسر الآيات، بل يكفي لفهمها ماهو علم واضح منها. أما إن كان له فائدة مطلوبة لتحقيق أمر دنيوي فالمصلحة مطلوبة بشكل عام وهو يقع تحت أصل كليّ آخر وهو أصل المصلحة. والمصلحة أما دنيوية أو آخروية ، فيأتي هذا العلم من هذا الباب، لا من باب التفسير. ولذلك فإن علم بعض الألفاظ اللغوية ضروري، كما جاء في المثال «أو يأخذوهم على تخوف» قال عمر ما التخوف؟ قال الهذلي: التخوف هو التنقص ثم ذكر البيت (تخوف الرحل منها تامكاَ قَردا** كما تخوف عود النبعة السفن) فترى هذا التخوف هو التنقص، ولذلك كان علم لسان العرب شيء ضروري في العلم.

كذلك القول في كل علم يعزى الى الشريعة ولا يؤدي الى فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب فهو ليس من العلم المطلوب. فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ بعلومهم بآيات من القرآن، مثال «فأسأل العادين»، وقوله سبحانه «أنزل من السماء ماءاً فسالت أودية بقدرها»، واحتج أهل التعديد النجومي «الشمس والقمر بحسبان» وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة كلية موجبة «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب» جميعه يقطع بأنه مقصود لما تقدم. فالذين يحتجون على صحة تلك العلوم الطبيعية بمثل هذه الآيات هو احتجاج غير صحيح. بل يكفي لفهم المقصود الإجمالي والمعنى العام لا غير. أما أن يُتكلف منها فهم زائد مضاف اليها، لا يستلزمه لسان العرب، ويفرض عليها تفسير لم تعرفه العرب، فلا. فمثلا علم الحساب، إن وقفنا عند قول الله «فأسأل العادين» فقلنا إن علم العدد الذي يمكن أن يستفيد منه الناس في أعمال التجارة والأعمال بشكل عام، ليس له فائدة حسب ما قررتم، فهو غير صحيح، من باب أن فائدته مقررة في باب المعاني التابعة والمصالح المرعية. لكن

على صيغ العموم والإطلاق فتنتظم صيغه كل علم ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل وما لا يتعلق به عمل فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. **وأيضا** فقد قال العلماء إن تعلم كل علم فرض كفاية كالسحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك وأيضا فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة وقد لا ينبنى عليه عمل وتأمل حكاية الفخر الرازي أن بعض العلماء مر بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم فسأل اليهودي عما يقرأ عليه فقال له أنا أفسر له آية من كتاب الله فسأله ما هى وهو متعجب فقال قوله

(١/ ٥١)

لا يصح أن تكون الآية دليلاً على تفصيلات علم الحساب والعدد، ولم يكن مقصوداً بها فهم ذلك على الإطلاق والقطع.

فاذا كان العلم مقصودا به عمل شرعي، ولكن بطريق التبع، اعتبرناه، لكن ليس بالمقام الأول. وعلم الحساب مطلوب بطريق التبع، ومن العلوم الخادمة، إذ هو مطلوب لتحقيق مصلحة وكلية من كليات الشريعة، تحت باب حفظ المال، والنفس كذلك. فلا نحتاج أن نتعلم علم الحساب لفهم آية «فأسأل العادين». ولكن نحتاج تعلم علم الحساب حتى نقيم الحياة الدنيا على ما أراد الله سبحانه ومنها القيام بأعمال التجارة والحساب والمواريث. لذلك يجب أن نفرق بين المقامين، مقام القصد الأصلي في بيان الشريعة، ومقام خدمة الشريعة بتحصيل مصالح دنيوية. والشاطبي لا يقصد إبطال العلوم الطبيعية بشكل عام، إنما يرد من تكلف هذه العلوم من أجل أن يثبت من خلالها أمورا شرعية أو يحصّل لها علاقة شرعية أو يتعلق بها لذاتها لا لخدمة من الخدمات. وهو يرد بهذا على من قال أن العلم محبوب لذاته على الإطلاق، يعني أن يحصّله المرء حتى لو لم يفد منه شيئا، لا تابعا ولا متبوعا، لا دنيا ولا آخرة.

فإذا ثبت هذا، فالصواب أن العلم الذي لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع. وإذا كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب، أو هناك أمور يتوقف علي معرفتها القيام بالمطلوب، كمعرفة اللغة والنحو والتفسير فلا إشكال في أن ما يتوقف عليه المطلوب فهو مطلوب، وما لا يتم الواجب به فهو واجب ، أما شرعا أو عقلا، وهو ما أراد إثباته في هذه المقدمة.

تعالى {أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج}[١] قال اليهودي فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها فاستحسن ذلك العالم منه هذا معنى الحكاية لا لفظها وأيضا فإن قوله تعالى {أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء}[٢] يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول مكتسب أو موهوب وأشباهها من الآيات. ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق من حيث تدل على صانعها ومعلوم طلب النظر في الدلائل والمخلوقات فهذه وجوه تدل على عموم الإستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن **الأول** أن عموم الطلب مخصوص وإطلاقه مقيد بما تقدم من الأدلة والذي يوضحه أمران أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب بل قد عد عمر ذلك في نحو {وفاكهة وأبا}[٣] من التكلف الذي نهى عنه وتأديبه ضبيعا ظاهر فيما نحن فيه مع أنه لم ينكر عليه ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله صلى الله وسلم لم يخض في شيء من ذلك ولو كان لنقل لكنه لم ينقل فدل على عدمه. **والثاني** ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية لأمة أمية وقد قال عليه السلام نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب الشهر هكذا وهكذا وهكذا الى نظائر ذلك والمسألة مبسوطة هنالك والحمد لله

وعن **الثاني** أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق وإنما فرض الكفاية رد كل

(٥٢/١)

فاسد وإبطاله علم ذلك الفاسد أو جهل، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد والشرع متكفل بذلك، والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر وهو المعجزة ولذلك لما سحروا أعين الناس

[١] ق ٦
[٢] الاعراف ١٨٥
[٣] عبس ٣١

واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ولو كان عالما به لم يخف كما لم يخف العالمون به وهم السحرة فقال الله له {لا تخف إنك أنت الأعلى}[١] ثم قال {إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى}[٢] وهذا تعريف بعد التنكير ولو كان عالما به لم يعرف به والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب فإذا حصل الإبطال والرد بأي وجه حصل ولو بخارقة على يد ولي لله أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى فهو المراد فلم يتعين إذا طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف ويتبين ذلك في مسألة عمر وذلك أنه لما قرأ {وفاكهة وأبا} توقف في معنى الأب وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة كالحب والعنب والزيتون والنخل ومما هو من طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة فبقي التفصيل

(١/٥٣)

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا فلا على الإنسان أن لا يعرفه فمن هذا الوجه والله أعلم عد البحث عن معنى الأب من التكلف وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبى من جهته لما كان من التكلف بل من المطلوب علمه لقوله { ليدبروا آياته}[٣] ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف فى قوله تعالى {أو يأخذهم على تخوف}[٤] فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف فى لغتهم التنقص وأنشده شاهدا عليه

[١] طه ٨٦

[٢] طه ٩٦

[٣] ص ٩٢

[٤] النحل ٧٤

تخوف الرحل منها تامكا قردا
كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر يأيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم

ولما كان السؤال فى محافل الناس عن معنى {والمرسلات عرفا}[١] {والسابحات سبحا}[٢] مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه أدب عمر ضبيعا بها هو مشهور فإذا تفسير قوله {أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها}[٣] الآية بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل غير سائغ ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول فى كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ولا هو مما تعرفه العرب، فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ فى علومهم بآيات من القرآن وأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما استدل أهل العدد بقوله تعالى {فاسأل العادين}[٤] وأهل الهندسة بقوله تعالى {أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها}[٥] الآية وأهل التعديل النجومى بقوله { الشمس والقمر بحسبان}[٦] وأهل المنطق فى أن نقيض الكلية السالبة جزئية

(٥٤/١)

موجبة بقوله {إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب}[٧] الآية وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر وأهل خط الرمل بقوله سبحانه {أو أثارة

[١] المرسلات ١
[٢] النازعات ٣
[٣] ق ٦
[٤] المؤمنون ٣١١
[٥] الرعد ٧١
[٦] الرحمن ٥
[٧] الأنعام ١٩

من علم}[١] وقوله عليه السلام «كان نبي يخط فى الرمل»[٢] إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب وجميعه يقطع بأنه مقصود لما تقدم وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله {أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء}[٣] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي

(١/٥٥)

الأمى صلى الله عليه وسلم بملة سهلة سمحة والفلسفة على فرض أنها جائزة الطلب صعبة المأخذ وعرة المسلك بعيدة الملتمس لا يليق الخطاب بتعلمها كى تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين فى محض الأمية فكيف وهى مذمومة على ألسنة أهل الشريعة منبه على ذمها بما تقدم فى أول المسألة.

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة وعلم النحو والتفسير وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب إما شرعا وإما عقلا حسبما تبين فى موضعه. لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفاف إليه وهو

[١] الأحقاف ٤

[٢] مسلم، انظر شرحه في شرح مشكاة المصابيح ج٣ ص ٣٤٢

[٣] الأعراف ١٨٥

المقدمة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقا.

فأما **الأول** فهو المطلوب المنبه عليه كما إذا طلب معنى الملك فقيل إنه خلق من خلق الله يتصرف فى أمره أو معنى الإنسان فقيل إنه هذا الذى أنت من جنسه أو معنى التخوف فقيل هو التنقص أو معنى الكوكب فقيل هذا الذى نشاهده بالليل ونحو ذلك فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال وعلى هذا وقع البيان فى الشريعة كما قال عليه السلام الكبر بطر

(٥٦/١)

الحق وغمط الناس ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر فى الفهم منها وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور وكذلك سائر الأمور وهو عادة العرب والشريعة عربية ولأن الأمة أمية فلا يليق بها من البيان إلا الأمي وقد تبين هذا فى كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله فإذا التصورات المستعملة فى الشرع إنما هى تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما **الثاني** وهو ما لا يليق بالجمهور فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له لأن مسالكه صعبة المرام وما جعل عليكم فى الدين من حرج كما إذا طلب معنى الملك فأحيل به على معنى أغمض منه وهو ماهية مجردة عن المادة أصلا أو يقال جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى أو طلب معنى الإنسان فقيل هو الحيوان الناطق المائت أو يقال ما الكوكب فيجاب بأنه جسم بسيط كرى مكانه الطبيعى نفس الفلك من شأنه أن ينير متحرك على الوسط غير مشتمل عليه أو سئل عن المكان فيقال هو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وما أشبه ذلك من الأمور التى لا تعرفها العرب ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة فى طلب تلك المعانى ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به

وأيضا فإن هذا تسور على طلب معرفة ماهيات الأشياء وقد اعترف أصحابه بصعوبته بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته إذ الجواهر لها فصول مجهولة والجواهر عرفت بأمور

(٥٧/١)

سلبية فإن الذاتي الخاص إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصا وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أولا فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق أخرى. وذلك لا يفي بتعريف الماهيات هذا في الجوهر وأما العرض فإنما يعرف باللوازم إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. وأيضا ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها وللمنازع أن يطالب بذلك وليس للحاد أن يقول لو كان ثم وصف آخر لاطلعت عليه إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضا لو كان ثم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه لأنا نقول إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف حصل الشك في معرفة الماهية. فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإيتان بها ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها وهذا المعنى تقرر وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها فتسور الإنسان على معرفتها رمى في عماية هذا كله في التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(٥٨/١)

الله وقوته فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبه القرآن على أمثاله كقوله تعالى {أفمن يخلق كمن لا يخلق}[١] وقوله تعالى {قل يحييها الذي أنشأها أول مرة}[٢] إلى آخرها وقوله تعالى {الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من

[١] النحل ٧١

[٢] يس ٩٧

شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء}[١] وقوله تعالى {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}[٢] وقوله تعالى {أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون}[٣] وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق وإلا فتقرير الحكم كاف.

وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظم مؤلف بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه إذا كان قريب المأخذ سهل الملتمس هذا وإن كان راجعا إلى نظم الأقدمين في التحصيل فمن حيث كانوا يتحرون إيصال المقصود لا من حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل فليس هذا الطريق بشرعي ولا تجده في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح فإن ذلك متلفة للعقل

(٥٩/١)

ومحارة له قبل بلوغ المقصود وهو بخلاف وضع التعليم ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتية فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها فإنها لا تفاوت فيها يعتد به فلو وضعت الأدلة على غير ذلك لتعذر هذا المطلب ولكان التكليف خاصا لا عاما أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق أو ما فيه حرج وكلاهما منتف عن الشريعة[٤]

[١] الروم ٤٠

[٢] الأنبياء ٢٢

[٣] الواقعة ٨٥-٨٥

[٤] المقدمة السادسة: يتحدث الشاطبي عن طريقين لنقل العلم، وما يتوقف عليه معرفة المطلوب فهو يتحدث عن طريقة إيصال العلم والإدلاء به. فالأول «طريق تقريبي يليق بالجمهور»، ثم قال «وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقاً». ففي الجملة الأولى يتحدث عن أمر في غاية

وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

الأهمية، للدعاة خاصة، وأن هناك طرق تليق بنقل العلم الشرعي من عقل الى عقل، أن ليس كل ما يُعلم يقال. فيجب أن يخاطب الناس على قدر عقولهم. فالطريق التقريبي، أيّ لا يدخل في التفاصيل، بل يكتفي بظاهر ما يوصل إلى الفهم، وإن كان كلّه، على بساطته، حق. كأن لو أراد داعية أن يعرض على العامة أمر من أمور أصول الفقه مثل إن الله لا يريد الضرر بالناس، فلا يقال للعامي «ثبت في الشريعة قاعدة كلية عامة هي رفع الضرر»، فهذه ألفاظ لا تألفها أذن العامي ولا يستسيغها عقله، بل فيها إلهاء له عن أداء ما عليه، إذ سينشغل بالتفكير بهذه الألفاظ عن معانيها، ثم لا يستطيع تحصيل ما سمع آخراً. فإن وجد صعوبة أهمله، لأن الناس عادة تهمل ما لا تقدر علي فهمه، فيقول إن الله أراد بالناس الصالح في كلّ لأمور وأن لا يقع بهم شراً، مثلاً. فيجب أن يتخوّل الطريق الصحيح لإيصال العلم، وهو طريق تقريبي يليق بهم، كما لو طلب معنى المَلك فقيل إنه خلق من خلق الله يتصرف بأمره، أو معنى الإنسان إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو التخوف بمعنى التنقّص فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الإمتثال. أما أن يأتي أحد الناس فيسأل ما المَلك فيأتي له تفسير يقول هو وجود نوراني مركب من ذرات تتحرك معا في طريق الخير، فإنه، حتى إن كانت الجملة صحيحة، لا يستفيد منها الجمهور. وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، أنّ الكبر بطر الحق وغمط الناس، فمن يحدث الناس بما لايفهمون كان من معنى التكبر عليهم، ويؤدي الى غمط الحق، لأن غمط الحق معناه عدم إيصاله، وأن لاتعطي للناس قدرهم.

ولا يختلط على أحدٍ هذا المعنى بالمعنى التي تريده الصوفية في قولها إن خطاب الشارع ينقسم إلى خطابٍ للعامة، وآخر للخاصة، فالأول الظاهر، والثاني الباطن! هذا خلل في العقيدة وخروج عن مقتضى الشريعة ابتداءً. بل هنا يجرى الحديث على إيصال مدلول الظاهر في الحالين، للجمهور وللخاصة، لكن مع اختلاف أسلوب النقل وتيسير المعنى وتبسيط الكلمات وقلة التعمق في التفاصيل، ليس إلا .

«وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور وإن فرض تحقيقاً» تتعلق بما ذكرنا من ، ولذلك يجب ألا نخلط هذا النوع بما يأتى لاحقا في الطريق الثاني، وهو:

الطريق الثاني هو ما لا يليق بالجمهور. وعدم مناسبته للجمهور أخرجته من إعتبار الشارع له، لأن مسالكه صعبة المرام (وما جعل عليكم في الدين من حرج). وهو ينقسم إلى طريقين، ١) طريقٌ صحيح في ذاته، لكنه لا يليق بالجمهور كما أرى، وهو حديث على درجة أعلى من التخصص، يُقصد به المتخصصون، وأصحاب المصطلح، كما بيّنا، وإن لم يخرج في عمومه عما نُقل إلى العامة. ٢) وما ذكره الشاطبي، طريق غالبا ما هو لا فائدة منه ولا عائدة، في غالب الأمر، لذلك احترز الشاطبي بقوله «وإن فرض تحقيقاً»، كما لو طلب معنى المَلك أحيل الى معنى أغمض منه وهو» ماهية مجردة عن المادة أصلا»، هذا تسوّر على معرفة ماهيات الأشياء يعجزعن معرفتها أغلب الناس. وقد يعرفها البعض وقد لايعرفها فهو تَعَدٍ من القائل على ماهية الأشياء بأن تحاول أن تذكر ماهيته بما لا تعرف، وبما قد لا

يكون صحيحا، وقد يكون هذا متعذر أو صعب أو مستحيل «وأنهم أوجبوا أن لا يعرف شيئا شيء على حقيقته إذ الجواهر لها فصول مجهولة والجواهرعرفت بأمور سلبية فإن الذاتي الخاص اذا علم بغير هذه الماهية لم يكن خاصا» ، هذه الأمور شرحها للجمهور أمر غير ممكن. فقصد الشاطبي هنا أن محاولة شرح الماهية للجمهور هو تسور أو تعد، بل هو غير مطلوب حقيقة حتى من العالم الرباني، إذ لا دخل له بعمل، فما العمل الذي ينبني على معرفة الماهيات وذواتها والتفريق بينها وبين الأعراض ولوازمها؟ هذا في حالة صحة تقدير الكلام، وهو بعيد المنال أصلاً. فهو أمرٌ من أمور الكلام المكروه الذي لا طائل تحته، لا لعامي ولا لعالم. فليس تحذيره، فيما نرى، تحذيراً للداعية العالم من جهة إيصاله العلم، بل هو تحذير للداعية أن يخوض أو يتسور على معرفة تلك الأمور أو الخوض فيها ابتداء.

أما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه، أي حججه الأولية، ضرورية أو قريبة من الضرورية، فتكون قريبة إلى النفس والفطرة والعقل جميعاً، فإنها إن لم تكن ضرورية احتملت الأقاويل وتعدد النظر، وهو ما ليس من عادة الجمهور فهمه، إذ العامي يريد أن يرى أمرا ضروريا ليس لعقله منه فكاك، فهو يرى منه هذا القدر. والضروري هنا هو ما لا تعدد في وجهة فهمه ولا احتمالات قائمة فيه، بل هو أقرب للبديهيات، كما يقول الله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». أما أن تعرفه بأمور قد تكون حدودا، أولا تكون حدودا، أو كانت من الجواهر أو كانت من الأعراض، فهذا لا يستقيم. فإذا ثبت ذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة.

وقد بين القرآن أمثله ذلك قال تعالى «أفمن يخلق كمن لم يخلق». هذا أمر ضروري. فالله سبحانه وتعالى حين أراد أن يُعرف بنفسه لم يُعرف بكونه ماهية، بل ذكر أمر لا يختلف فيه عاقلان، قال «أفمن يخلق كمن لم يخلق»، والرد بالطبع لا، فهي بديهية عقلية. فاستطعنا أن نتعرف على الله من هذا الباب، دون أن نحتاج لتفكر عميق. وقوله سبحانه» قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» لأن الخلق الثاني أسهل من الخلق الأول، وهذه ضرورة عقلية في الفهم لا نزاع فيها. أما إذا ذهبنا الى مستوى الماهيات، وبدأنا ندخل في ماهية الخالق وماهية المواد فهذا أمر لا محصلة تحته. وعلى هذا النحو بحث السلف الصالح الشريعة للمآلف والمخالف. ومن نظر في استدلالاتهم لإثبات الأحكام الشرعية علم أنهم قصدوا أقصر الطرق الى قلوب الطالبين. وسبحان الله هذا دليل على سقوط علم الكلام، لأنه إثبات لنتائج ثابتة أصلا بطرق ضرورية ومفاهيم عقلية بديهية، بطرق القرآن التي يتفق عليها المُآلف والمخالف ولاتحتاج الى مناقشة. ولذلك لم يأخذ السلف الصالح بعلم الكلام، لأنهم كانوا يثبتون المطلوب بأيسر الطرق وأقربها فهما. فالقصد هو وصول المعنى وليس التكلف في طريقه. وهنالك فرق بين الإثنين، فمن قصد التكلف في طريق إيصاله، كان ممن نحسب أن في قلبه شئ بل وفي عقله أيضا، هذه محصلة هذه القاعدة بشكل عام، ولايخرج الباقي عن هذا .

المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول والدليل على ذلك أمور

(١/ ٦٠)

أحدها ما تقدم في المسألة قبل أن كل علم لا يفيد عملا فليس في الشرع ما يدل على استحسانه ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين وذلك غير موجود فما يلزم عنه كذلك.

والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام كقوله تعالى {يا أيها الناس اتقوا ربكم}[١]، {الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ألا تعبدوا إلا الله}[٢] الآيات، {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد }[٣] {ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين}[٤] {الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون}[٥] أي يسوون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك وقال { وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول } { لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات } { وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون } { إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين ألا لله الدين الخالص }

(١/ ٦١)

[١] الحج ١
[٢] هود ١
[٣] ابراهيم ١
[٤] البقرة ٢
[٥] الانعام ١

الآية وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى كلها دال على أن المقصود التعبد لله وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده سبحانه لا شريك له ولذلك قال تعالى { فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك}[١] وقال {فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون}[٢] وقال { هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين}[٣] ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد لا بد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده أو جعل مقدمة لها بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها إلا تذكرة إلا كذا وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

والثالث ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به فقد قال الله تعالى {إنما يخشى الله من عباده العلماء}[٤] وقال {وإنه لذو علم لما علمناه}[٥] قال قتادة يعني لذو عمل بما علمناه وقال تعالى {أم من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة}[٦] إلى أن قال {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون}[٧] الآية وقال تعالى { أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب}[٨] وروى عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى { فكبكبوا فيها هم والغاوون}[٩] قال قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم وخالفوه إلى غيره وعن أبي هريرة قال إن

(٦٢/١)

[١] محمد ٩١

[٢] هود ٤١

[٣] غافر ٥٦

[٤] فاطر ٨٢

[٥] يوسف ٨٦

[٦] الزمر ٩

[٧] الزمر ٩

[٨] البقرة ٤٤

[٩] الشعراء ٤٩

فى جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء فيشرف عليهم من كان يعرفهم فى الدنيا فيقول ما صيركم فى هذا وإنما كنا نتعلم منكم قالوا إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره وقال سفيان الثوري إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقى الله به وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال : «لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس خصال..»[١] وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه وعن أبي الدرداء إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة أعلمت أم جهلت فأقول علمت فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلا جاءتنى تسألنى فريضتها فتسألنى الآمرة هل ائتمرت والزاجرة هل ازدجرت فأعوذ بالله من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعاء لا يسمع وحديث أبى هريرة فى الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه «ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن فأتى به فعرفه نعمه فعرفها فقال ما عملت فيها قال تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن قال كذبت ولكن ليقال فلان قارئ فقد قيل ثم أمر به فسحب على

(٦٣/١)

وجهه حتى ألقى فى النار»[٢] وقال «إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة عالما لم ينفعه الله بعلمه»[٣] وقالت الحكماء من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل وأشد منه عذابا من أقبل عليه العلم فأدبر عنه ومن أهدى الله إليه علما فلم يعمل به وقال معاذ بن جبل «اعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا» وروى أيضا مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم[٤] وفيه زيادة إن العلماء همتهم الرعاية وإن السفهاء همتهم الرواية وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك وعن عبد الرحمن بن غنم قال حدثنى عشرة من أصحاب رسول

[١] الترمذي عن أبي برزة الأسلمي
[٢] سنن النسائي عن أبي هريرة
[٣] ضعيف أخرجه الطبراني في الصغير وابن عساكر
[٤] قال الحافظ العراقي: علقه ابن عبد البر وأسنده ابن عدي وأبو نعيم والخطيب – في كتاب اقتضاء العلم للعمل – من حديث معاذ فقط بسند ضعيف ورواه الدارمي موقوفا على معاذ بسند صحيح.

الله صلى الله عليه وسلم قالوا «كنا نتدارس العلم فى مسجد قباء إذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعلموا ما شئتم أن

(١/ ٦٤)

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا»[١] وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له كل ما تسأل عنه تعمل به قال لا قال فما تصنع بازدياد حجة الله عليك. وقال الحسن اعتبروا الناس بأعمالهم ودعوا أقوالهم فإن الله لم يدع قولا إلا جعل عليه دليلا من عمل يصدقه أو يكذبه فإذا سمعت قولا حسنا فرويدا بصاحبه فإن وافق قوله عمله فنعم ونعمة عين. وقال ابن مسعود إن الناس أحسنوا القول كلهم فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه ومن خالف فعله قوله فإنما يوبخ نفسه وقال الثوري إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل فلذلك فضل على غيره من العلوم ولولا ذلك كان كسائر الأشياء. وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال أدركت الناس وما يعجبهم القول إنما يعجبهم العمل والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى وإنما هو وسيلة إلى العمل وكل ما ورد فى فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به.

فلا يقال إن العلم قد ثبت فى الشريعة فضله وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن مرتبة العلماء تلى مرتبة الأنبياء وإذا كان كذلك وكان الدليل الدال على على فضله مطلقا لا مقيدا فكيف ينكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة هذا وإن كان وسيلة من وجه فهو مقصود لنفسه أيضا كالإيمان فإنه شرط فى صحة العبادات ووسيلة إلى قبولها ومع ذلك فهو مقصود لنفس

(١/ ٦٥)

لأنا نقول لم يثبت فضله مطلقا بل من حيث التوسل به إلى العمل بدليل ما تقدم ذكره آنفا وإلا تعارضت الأدلة وتناقضت الآيات والأخبار وأقوال السلف الأخيار فلا بد من

[١] ضعيف، قال السبكي لم أجد له إسنادا، ورواه ابن عبد البر عن مكحول

الجمع بينها وما ذكر آنفا شارح لما ذكر فى فضل العلم والعلماء وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشىء عن العلم والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض وإن صح أن تكون مقصودة فى أنفسها أما العلم فإنه وسيلة وأعلى ذلك العلم بالله ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه وهو الإيمان بالله

فإن قيل هذا متناقض فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به.

قيل بل قد يحصل العلم مع التكذيب فإن الله قال فى قوم {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم}[١] وقال {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون}[٢] وقال {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون}[٣] فأثبت لهم المعرفة بالنبى صلى الله عليه وسلم ثم بين أنهم لا يؤمنون وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم كما أن الجهل مغاير للكفر[٤].

[١] النمل ٤١

[٢] البقرة ٦٤١

[٣] الأنعام ٠٢

[٤] يتحدث الشاطبي في المقدمة السابعة عن القصد الاصلي للعلم، ما هو؟ يقول إن كل علم شرعي فطلب الشارع له هو وسيلة للتعبد لله تعالى لا من جهة أخرى. العلم وسيلة للعمل، إذن فالعمل نتيجة لطلب التعبد، لا سبب، والتعبد هو السبب. فما لا ينبني عليه عمل فلا يجب أن يدخل ابتداء في أصول الفقه ولا في العلم، ومن ثم فلا يجب أن يبحث فيه ثم لا يجب أن يتكلف العلم به، كما سبق أن قرر.

ونلفت النظر هنا إلى أن المقدمات فيها نوع من الترتيب، والخيط الرابط يأتي حين تأخذها بشمولها، فتجده بعد ذلك يتكلم في مقدمة قادمة عما هو ملح العلم وليس من أصله. فهو قد أثبت قطعية العلم، ثم تحدث عن طبيعة العلم، وعما هو منه وليس منه، وماهو مطلوب فيه وليس مطلوب، ثم عن مقصده ثم عن مُلحه، فهذه المقدمات تسير والحمد لله على نهج واحد وتؤدي الى أمر واحد. ولكن يجب على القارئ بعد أن ينهي هذه المقدمات أن يحصل له في الذهن أمر يشمل هذه المقدمات كلها فتصير جزءا من عقله حين يتحدث عن هذا العلم أو عن أي علم آخر مماثل. فهذه القواعد عامة وما نستطيع أن نقدمه للمتعلم هنا أن نربط بين هذه الجزئيات إذ قد يصعب على القارئ العادي أن يربط بين هذه الأمور. وقد فصلّنا أغراض

المؤلف من المقدمات في مقدمة خاصة، فارجع اليها. فالقصد الأصلي للعلم أن كل علم شرعي طلبه الشارع إنما يكون وسيلة للتعبد لله. فإذا ظهر أمر آخر يكون بالتبع لا يكون بالأصل. وتأتي أمثلة على ذلك فيما يأتي بعد.

ويسرد الشاطبيّ ثلاثة أدلة في ذلك الصدد، أحدها ما تقدم أن كل علم لا يفيد عملاً فليس من الشرع، كما إنه ليس علما بالمعنى الأصلي المقصود. وهذا ما ذكرناه من قبل. والثاني أن الشرع إنما جاء بالتعبد وهو المقصود من بعثة الأنبياء، فقولنا إن العلم هو العلم بالشرع، والشرع جاء بالتعبد، إذن العلم جاء للتعبد، قول سهل مباشر. فهنا يقرر أن الشرع جاء للتعبد، وأن العلم هو بالشرع وحده وهو المقصود ببعثة الأنبياء «يا أيها الناس اتقوا ربكم»، «ألا تعبدوا إلا الله» ، «لتخرج الناس من الظلمات الى النور بإذن ربهم الى صراط العزيز الحميد»، «فيه هدى للمتقين»، «ثم الذين كفروا بربهم يعدلون»، أي أيعبدونه ويعبدون غيره معه. إذن الشرع جاء بالعبادة، والعلم جاء لأجل بيان الشرع، فالعلم جاء لأجل العبادة وبيانها في آيات لا تحصى .

الثالث ما جاء من الأدلة التي تثبت أن روح العلم هو العمل، فالعمل هو المقصود من العلم، فيؤكد مجدداً ما ذكر من قبل، وإلا فالعلم عارية غير منتفع بها والآيات صريحة في ذلك «إنما يخشى الله من عباده العلماء»، «وإنه لذو علم لما علمناه»، قال قتادة «لذو عمل بما علمناه» في التفسير، أي لابد أن يكون قد عمل بما علمناه أن يعمل به.

جاءت الآثار لتؤكد أن العمل هو روح العلم، وهذا يؤكد رسالة الإسلام بشكل عام، لأن الإسلام ليس برسالة أتت لإثبات أخبار أو عقائد في النفوس دون أن ينبني عليها عمل. إنما الإسلام جاء ليعمل الناس في الدنيا من أجل التقرب إلى الله، وحتى يحصلوا في الآخرة لما يدخلهم الجنة. فيقيموا في هذه الدنيا العبادة على أتم وجه. هذه هي رسالة الإسلام بشكل عام. والإمام الشاطبي يتحدث هنا عن روح هذه الرسالة من أن العلم فيها للعمل. أما أن يتعلم الإنسان لمجرد التعلم أو تكون الفائدة مقصورة على الدنيا، فهذا ليس علما مقصودا في الإسلام. المقصود بالعلم أن يكون خادما للشرع، والشرع خادما أصل العبادة، والعبادة دعت الى إقامة الدين «أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه» فدعت الى إقامة الدين. وإقامته في الدنيا حتى تكون الدنيا وسيلة إلى الآخرة. فالسملم يقيم في الدنيا ويصلح دنياه ويتعبد لله بأن يطلب العلم، ثم أن يعمل بما علمت أنه فرض عليك عبادة وأن تقيم الدنيا على مقتضى ما أدى اليه العلم حتى لو كان من خوادم العلم وتوابعها حتى تقيم الدنيا على ما أراد الله سبحانه لتكون يدك هي العليا وتستطيع أن تبني هذه الدنيا على ما أراد الله. هذا هو المراد بالعلم، وهذا هو العلم المقصود في الإسلام. فهو يتحدث عن أمر من أمس الأمور لرسالة الإسلام ورسالة الداعية الى الإسلام. ومن ثمّ وجب أن يفهم الداعية

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة فى التكليف إذا فرض أنها لم تقع فى الخارج فإن العلم بها حسن وصاحب العلم مثاب عليه وبالغ مبالغ العلماء لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة كما أن فى تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد أو جاء ولم يمكنه اداؤها لعذر. فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلى لم يصح له ثواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه وقد وجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ولم يكن ذلك نافعا

(٦٦/١)

هذا الأمر وأن يتحقق به فهو أمر يمس رسالته، كما ذكر موقوفا عن أنس قال حدثني عشرة من أصحاب رسول الله قال كنا نتدارس العلم في مسجد قباء فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا، وهو وإن كان موقوفا أو ضعيفا ولكن المعنى صحيح. فيجب أن يعمل الناس بمقتضى العلم.

«فإن قيل»، لكن العلم مقصود لذاته، من حيث أن منازل العلماء فوق مرتبة الشهداء وأن العلماء ورثة الأنبياء وأن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان الدليل على ذلك مطلقا، فهو مطلوب بالأصل لا التبع. فإنه يقال إن ميراث الأنبياء هو العلم. والأنبياء لم يعلموا قومهم ثم تركوهم سدى حتى أقاموا الدين وعملوا بما علموهم، أو أهلكهم الله سبحانه إن لم يعملوا به. فكون العلم ميراث الأنبياء، لا يعنى أي علم، بل العلم المنتج للعمل. فلابد أن يكون العلم، غاية ووسيلة، غاية للعمل ووسيلة للعبادة. يرجع الى ما ذكر من قبل من الفرق بين طلب العلم للشرع ولغيره.

ويجب ملاحظة أنّ هنالك فارق بين هذا الجزء من المقدمة، وبين ماذكر سابقا من أن العلم غير مطلوب على الإطلاق، فذلك حيث كان يتحدث عن العلم الشرعي بشكل عام مقابل العلم غير الشرعي. وهنا يتحدث عن العلم الشرعي الذي ينبني عليه عمل مقابل العلم الشرعي إن لم ينبني عليه عمل، فالأمران غير متساويين. فطلب الحديث لا شك في إنه علم شرعيّ مطلوب، لكنه إن لم يُعمل به لم يكن مطلوباً كما أورد في الآثار أعلاه. فهذا العلم وغيره كالتفسير مطلوبون لا لكونهم علماً، ولو شرعياً، بل من حيث التوسل بها الى العمل، بدليل ماذكرنا في الأدلة فلابد من الجمع بينها.

لهم من البقاء على الكفر باتفاق أهل الإسلام فالحاصل أن كل علم شرعى ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به إليه وهو العمل[١]

[١] ثم قوله في الإعتراض الثاني «فإن قيل هذا متناقض»: وقد يعلم الكافر عن الله ثم ينكره، فهل يصح العلم بالله مع التكذيب به؟ قيل قد يحصل العلم مع التكذيب فإن الله قال في قوم «فجحدوا بها واستيقنتهم أنفسهم ظلما وعلوا» وقال «الذين أتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» وقال «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون آباءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون» فأثبت لهم المعرفة ونفى عنهم التصديق وهذا أمر من أمور العقيدة التي يجب أن يكون كل مسلم على علم بها. والعلم درجات، فالإيمان هو العلم بمعنى المعرفة، ثم التصديق، ثم الإلتزام بالجانبين، التزام القبول والتزام التنفيذ. وهذا من مباحث العقيدة .

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة وعوارض التكليف مثل معرفة مناسك الحج وهو لم يكتب عليه الحج، هذا أمرٌ فاضل لأنه قد يدل عليه غيره، فهذا هو المقصود بهذه الجملة. والعوارض الطارئة في التكليف إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مُثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء. فالعالم يتعلم قواعد الطلاق والظهار وهو لم يظاهر أمرأته فهذا أمر لابد منه، ولكن من جهة مظنة الإنتفاع عند وجود محله ولكن يجب أن نراعى أن هناك مظنة لإحتمال العمل به في وقت من الأوقات. فهو لا يعنى ما لا مظنة من وقوع العمل به، أما ما يظن أو يعتقد أنه يمكن العمل به، سواء إفتاءاً للغير، أو عملاً به للنفس فهذا من العلم المطلوب شرعاً كذلك. مثال لو توضأ امرئ أو تطهر ولم يصلي، لأنه ليس هناك صلاة وقتها، فهو يؤجر على ذلك. وكذلك إذا تعلم وليس في نيته أن يعمل بهذا العمل في يوم من الأيام، لم يؤجر على هذا العلم، لأنه لم يأت بالقصد الأصلي للعلم وهو التعبد، فتخلف المقصد الأصلي فتخلف به الثواب مباشرة، وتخلف القصد ينشأ عنه تخلف النتيجة.

ولا يُنكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل، ولكن للعلم قصد أصلي وقصد تابع. ففضل العلم موجود ولكن القصد الأصلي هو ما تحدث عنه، أما المقاصد التابعة فهي أمر آخر. فالمقاصد التابعة كما قال، هي أن للعلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر الى سائر ما لصاحبه في الدنيا من المناقب الحميدة والمنازل الرفيعة، وأن العلم بالأشياء له لذة لا توازيها لذة، وهي لذة خاصة تصاحب العلم، إذ إنه نوع من الاستيلاء على المعلوم، فإنك حين تعلم الشيء فكأنه قد تجرد لك وانكشف، وعرفت ما وراءه، كما أن هناك صندوق مغلق فتريد أن تعرف ما بداخله، فإذا انفتح الصندوق ونظرت وعرفت، استرحت لأنك عرفت المخبوء. فمعرفة المخبوء أصلاً لها لذة جبلت عليها النفوس ومالت اليها القلوب. وهو مطلب خاص برهانه التجربة والإستقراء العام. برهان

فصل

ولا ينكر فضل العلم فى الجملة إلا جاهل ولكن له قصد أصلى وقصد تابع

فالقصد الأصلى ما تقدم ذكره وأما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفا وإن لم يكن فى أصله كذلك وان الجاهل دنىء وإن كان فى أصله شريفا وأن قوله نافذ فى الأشعار والأبشار وحكمه ماض على الخلق وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين إذ قام لهم مقام النبى لأن العلماء ورثة الأنبياء وأن العلم جمال ومال ورتبة لا

هذا في تجربة من له مثل هذه الخاصية من معاينة هذه اللذة، كل من عانى هذا شعر بهذه اللذة، فهذا استقراء تام. وهذا لايعني إنها لذة يستشعرها كل الناس، بل من له هذه الرغبة في المعرفة، تحصل لديه هذه اللذة. فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بالحديث عنه، ولاسيما العلوم التي للعقول فيها مجال، فإن سياحة العقول في مجالات العلوم أمر خاص، لأن اللذة العقلية تفوق اللذة الجسدية بمراحل بلا شك. وهذا لا يُسلم به الا الإنسان ذو العقل الطَلاّب.

فالإنسان كلما نقص لديه العقل كلما سيطرت لديه اللذات الحسية أكثر حتى يصل الى درجة الحيوان الذي لايعرف اللذة العقلية ولديه اللذة الجسدية هي القمة. فكلما ارتقى الإنسان كلما ارتفعت عنده اللذة العقلية. ولايعني ذلك انتفاء اللذة الحسية، فأعلم العلماء، بل وسيد المرسلين عليه صلوات الله سلامه، كان يتنعم بالنساء، فهذا أمر يتعلق بالغرائز. ولكن اللذة العقلية تعلوها. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «وجعلت قرة عيني في الصلاة» لأنها لذة معنوية تقوم بها الروح ويمارس فيها العقل دور الرائد. ولكن كل هذه توابع تخدم المقصد الأصلي وهو العبادة. والمقصد الخادم أو التابع هو كل هذه الأمور من التنعم والتلذذ ومعرفة المخبوء والوجاهة في الدنيا والمناصب الرفيعة ورفعة المقام بين الناس والذكر الحسن، التي هي تابعة ولا تأتي الا إذا حدث الإخلاص في العلم ورغبة التعبد به. وأن يأتي الإنسان بالمقصد الأصلي بالعلم كما قال إبراهيم عليه السلام «واجعل لي لسان صدق في الآخرين»، فهو يطلب أن يكون له لسان صدق، أيّ تحقيق القول بالعمل فيكون صادقا. كذلك لا يصح أن يتعلم العلم رياءً، أو ليباهي به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يستميل به قلوب العباد، أو ينال من دنياهم، كل هذه أمور لا يصح للعالم أن يقصدها البتة. هذه ليست من القصد الأصلي ولا من المقاصد التابعة، هذه مقاصد غير صحيحة ابتداءً، مقاصد مبطلة للعلم ، فهو ما قصده هنا وقال «من تعلم علماً لايبتغي به وجه الله، لايتعلمه الا ليصيب به غرض من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة»رواه النسائي وأبي داود عن فليح بن سليمان، ولا يصح رفعه.

توازيها رتبة وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله فى الدنيا من المناقب الحميدة والمآثر الحسنة والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى وإن كان صاحبه يناله.

وأيضا فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس وميلت إليها القلوب وهو مطلب خاص برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال وللنظر فى أطرافها متسع ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادما للقصد الأصلى أو لا فإن كان خادما له فالقصد إليه ابتداء صحيح وقد قال تعالى فى معرض المدح {والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما}[١] وجاء عن بعض السلف الصالح اللهم اجعلنى من أئمة المتقين وقال عمر لابنه حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثل

(٦٧/١)

المؤمن النخلة لأن تكون قلتها أحب إلى من كذا وكذا وفى القرآن عن إبراهيم عليه السلام {واجعل لي لسان صدق في الآخرين}[٢] فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل فى الآخرة وأشباه ذلك.

وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح كتعلمه رياء أو ليمارى به السفهاء أويباهى به العلماء أو يستميل به قلوب العباد أو لينال من دنياهم أو ما أشبه ذلك فإن مثل هذا إذا لاح له شىء مما طلب زهد فى التعلم ورغب فى التقدم وصعب

[١] الفرقان ٤٧

[٢] الشعراء ٤٨

عليه إحكام ما ابتدأ فيه وأنف من الإعتراف بالتقصير فرضى بحاكم عقله وقاس بجهله فصار ممن سئل فأفتى بغير علم فضل وأضل أعاذنا الله من ذلك بفضله وفى الحديث لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولا لتماروا به السفهاء ولا لتحتازوا به المجالس فمن فعل ذلك فالنار النار وفى بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يجلس إليه الحديث وفى القرآن العظيم {إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار}[١] الآية والأدلة فى المعنى كثيرة. وقال من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة

(٦٨/١)



[١] البقرة ١٧٤

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى الطالبون له ولما يحصلوا على كماله بعد وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به فبمقتضى الحمل التكليفي والحث الترغيبي والترهيبي. وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف فلا يكتفي العلم ههنا بالحمل دون أمر آخر خارج مقوله من زجر أو قصاص أو حد أو تعزير أو ما جرى هذا المجرى ولا إحتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه.

والمرتبة الثانية الواقفون منه على براهينه إرتفاعا عن حضيض التقليد المجرد واستبصارا فيه حسبما أعطاه شاهد النقل الذي يصدقه العقل تصديقا يطمئن إليه ويعتمد عليه إلا أنه بعد منسوب إلى العقل لا إلى النفس بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان وإنما هو كالأشياء المكتسبة والعلوم المحفوظة التي يتحكم عليها العقل وعليه يعتمد في استجلابها حتى تصير من جملة مودعاته فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خف عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الأولى بل لا نسبة بينهما إذ هؤلآء يأبى لهم البرهان المصدق أن يكذبوا ومن جملة التكذيب الخفي العمل على مخالفة

(٦٩/١)

العلم الحاصل لهم ولكنهم حين لم يصر لهم كالوصف ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فلا بد من الإفتقار إلى أمر زائد من خارج غير أنه يتسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات بل ثم أمور أخر كمحاسن

العادات ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها وأشباه ذلك وهذه المرتبة أيضا يقوم البرهان عليها من التجربة. إلا إنها أخفى مما قبلها فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية والأخذ في الإتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول أو تقاربها ولا ينظر إلى طريق حصولها فإن ذلك لا يحتاج إليه فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية وأوصافهم الخلقية. وهذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير كقوله تعالى {أم من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه}[١] ثم قال { قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون}[٢] الآية فنسب هذه المحاسن إلى أولي العلم من أجل العلم لا من أجل غيره وقال تعالى {الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم}[٣] والذين يخشون ربهم هم العلماء لقوله {إنما يخشى الله من عباده العلماء}[٤] وقال تعالى {وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق}[٥] الآية ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه وهو معنى هذه المرتبة بادروا إلى الإنقياد والإيمان حين عرفوا من علمهم أن ما جاء به موسى عليه السلام حق ليس بالسحر ولا الشعوذة ولم يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون وقال تعالى {وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون}[٦] فحصر تعقلها

(١/ ٧٠)

[١] الزمر ٩
[٢] الزمر ٩
[٣] الزر ٣٢
[٤] فاطر ٨٢
[٥] المائدة ٣٨
[٦] العنكبوت ٣٤

في العالمين وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال وقال {أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى}[١] ثم وصف أهل العلم بقوله {الذين يوفون بعهد الله}[٢] إلى آخر الأوصاف وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان والإيمان من فوائد العلم {إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم}[٣] إلى أن قال {أولئك هم المؤمنون حقا}[٤] ومن هنا قرن العلماء في العمل بمقتضى العلم بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فقال تعالى {شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو}[٥] فشهادة الله تعالى وفق علمه ظاهرة التوافق إذ التخالف محال وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة لأنهم محفوظون من المعاصي وأولو العلم أيضا كذلك من حيث حفظوا بالعلم وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم حتى يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم كنزول آية البقرة {وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه}[٦] الآية وقوله {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم}[٧] الآية وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل والأدلة أكثر من إحصائها هنا وجميعها يدل

(٧١/١)

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به.

فإن قيل هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة أو لا. فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف

[١] الرعد ٩١
[٢] الرعد ٠٢
[٣] الأنفال ٢
[٤] الأنفال ٤
[٥] آل عمران ٨١
[٦] البقرة ٤٨٢
[٧] الأنعام ٢٨

في العمل به ولا ملجىء إليه وإن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يعصي العالم إذا كان من الراسخين فيه لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا}[١] وقال { الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون}[٢] وقال {وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك}[٣] وقال {ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق}[٤] ثم قال {ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون} وسائر ما في هذا المعنى فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم فلو كان العلم صادا عن ذلك لم يقع.

والثاني ما جاء من ذم العلماء السوء وهو كثير ومن أشد ما فيه قوله عليه السلام إن أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه وفي القرآن {أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب}[٥] وقال {إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى}[٦] الآية وقال {إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا}[٧] الآية وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة والأدلة فيه

(٧٢/١)

كثيرة وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب فكيف يقال إن العلم مانع من العصيان.

[١] النمل ٤١

[٢] البقرة ٦٤١

[٣] المائدة ٣٤

[٤] البقرة ٢٠١

[٥] البقرة ٤٤

[٦] البقرة ٩٥١

[٧] البقرة ٤٧١

فالجواب عن **الأول** أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه بالأدلة المتقدمة وبدليل التجربة العادية لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه

الأول مجرد العناد فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلي فغيره أولى وعلى ذلك دل قوله تعالى {وجحدوا بها}[١] الآية وقوله تعالى {ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق}[٢] وأشباه ذلك والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا.

والثاني الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى {إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب}[٣] الآية وقال تعالى {إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون}[٤] ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية فقد لا تبصر العين ولا تسمع الأذن لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار فما نحن فيه كذلك.

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة فلم يصر العلم له وصفا أو كالوصف مع عده من أهلها وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه أو اعتقاد غيره فيه ويدل عليه قوله تعالى {ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله}[٥]

(١/٧٣)

[١] النمل ٤١

[٢] البقرة ٩٠١

[٣] النساء ٧١

[٤] الأعراف ١٠٢

[٥] القصص ٠٥

وفي الحديث «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس إلى أن قال اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[١] فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علما فليسوا من الراسخين في العلم ولا ممن صار لهم كالوصف وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم حسبما نصته الأدلة وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير. وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن لكل شيء إقبالا وإدبارا وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني الله به حتى إن القبيلة لتتفقه من عند أسرها أو قال آخرها حتى لا يكون فيها إلا الفاسق أو الفاسقان فهما مقموعان ذليلان إن تكلما أو نطقا قمعا وقهرا واضطهدا»[٢] الحديث وفي الحديث «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة أشدها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمور بآرائهم»[٣]

(٧٤/١)

وفي الحديث «سيأتي على أمتي زمان يكثر القراء ويقل الفقهاء ويقبض العلم ويكثر الهرج»[٤] .. إلى أن قال ثم يأتي من بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من أمتي لا يجاوز تراقيهم ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول. وعن علي: يا حملة العلم اعملوا به فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم تخالف سريرتهم علانيتهم ويخالف علمهم عملهم يقعدون حلقا يباهي بعضهم بعضا حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعه أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل، وعن ابن مسعود: كونوا للعلم رعاة ولا تكونوا

[١] البخاري

[٢] الطبراني في الكبير ولا يصح

[٣] والحديث لا يصح بلفظه هذا، وعند الترمذي عن أبي هريرة صحيح بلفظ مخالف.

[٤] ضعيف رواه الطبراني والحاكم وضعفه من ابن لهيعة

له رواة فإنه قد يرعوى ولا يروي وقد يروي ولا يرعوى، وعن أبي الدرداء: لا تكون تقيا حتى تكون عالما ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا وعن الحسن العالم الذي وافق علمه عمله ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث سمع شيئا فقاله، وقال الثوري: العلماء إذا علموا عملوا فإذا عملوا شغلوا فإذا شغلوا فقدوا فإذا فقدوا طلبوا فإذا طلبوا هربوا وعن الحسن قال الذي يفوق الناس في العلم جدير أن يفوقهم في العمل وعنه في قول الله تعالى {وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم}[١] قال علمتم فعلمتم ولم تعملوا فو الله ما ذلكم بعلم. وقال الثوري العلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجىء إلى العمل، وقال الشعبي: كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به، ومثله عن وكيع بن الجراح وعن ابن مسعود ليس العلم عن كثرة الحديث إنما العلم خشية الله والآثار في هذا النحو كثير

(١/٧٥)

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم وإنما هو رواة والفقه فيما رووا أمر آخر أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله على أن المثابرة على طلب العلم والتفقه فيه وعدم الإجتزاء باليسير منه يجر إلى العمل به ويلجىء إليه كما تقدم بيانه وهو معنى قول الحسن كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وعن معمر أنه قال كان يقال من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله وعن حبيب بن أبي ثابت طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد وعن الثوري قال كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة وهو معنى قوله في كلام آخر كنت أغبط الرجل يجتمع حوله ويكتب عنه فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافا لا علي ولا لي وعن أبي الوليد الطيالسي قال سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون وقال الحسن لقد طلب أقوام

[١] الأنعام ١٩

العلم ما أرادوا به الله وما عنده فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم



فصل

ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة وما هي والقول في ذلك على الإختصار أنها أمر باطن وهو الذي عبر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود وهو راجع إلى معنى الآية وعنه عبر في الحديث في أول ما يرفع من العلم الخشوع وقال مالك ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

(٧٦/١)

يجعله الله في القلوب وقال أيضا الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء وليس بكثرة المسائل ولكن عليه علامة ظاهرة وهو التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره وفي كتاب الإجتهاد منه طرف فراجعه إن شئت وبالله التوفيق[١]

[١] المقدمات كلها، كما أسلفنا، تأتي في سياق وفي ترتيب وتتالٍ يهدف لبناءٍ محدد قصده الشاطبيّ، يتعلق كله بالعلم الشرعي، ما يُقصد به العمل وغيره، مصادره وموارده. فهي تتحدث عن أمور ثلاثة، ماهية العلم المعتبر شرعاً، وعن صفات هذا العلم، وعن حاملي هذا العلم، حسب ما بيّنا أعلاه في المقدمة.

وفي هذه المقدمة الثامنة المُعَنون لها بقوله « إنما يكون العلم باعثاً على العمل إذا صار للنفس وصفاً وخلقاً» ، قال العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا، أعني الذي مَدح الله ورسوله أهله على الإطلاق، هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخَلّي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المُقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها، كما ذكر. ومعنى هذه الجملة أن أهل العلم في طلبه وتحصيله ثلاثة مراتب، سنذكرها بعد. وهو في هذه المقدمة يمس أمرا تناوله الأصوليون في كتبهم ولكن بطريق آخر، وهو أنواع الناس بالنسبة للعلم والفتوى. لكنه هنا لايقصد الحديث عن أنواع المفتين مباشرة. فمثلاً ابن القيم وغيره، تحدث عن أنواع المفتين، فذكر إنها خمس مراتب،

مرتبة المجتهد المطلق الذي يستنبط من الكتاب والسنة إستنباطا مباشرا، فيرجع الى الدليل في الكتاب أو السنة ويستنبط الحكم الشرعي ويستنبط الفتوى الشرعية بناءً على ذلك بعد معرفة واقع او مناط الحكم.

مرتبة مجتهد المذهب وهو الإمام الذي يلتزم بمذهب ولايخرج عنه، لكنه يخالف صاحب المذهب لأنه يستطيع أن يجتهد داخل هذه الأصول فهو يتحد مع صاحب المذهب في أصوله ولكن هو على درجة من الإجتهاد المطلق الذي تجعله يخالف صاحب المذهب في الفروع، كأبي يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني.

مرتبة حافظ المذهب وهو الذي يعرف المذهب بأدلته وأصوله وفروعه، ويستطيع أن يخرّج عليه أو أن يفتي بمقتضاه بلا أي عنت أو صعوبة، مع التحقق بأدلته وأصوله. فهو مرجع في هذا الباب ويستطيع أن يتحدث في المذهب ويستدل عليه كمن سبقه في الرتبة.

مرتبة مقلد المذهب وهو يستطيع أن يذكر ما في المذهب من الأقوال، دون أن يخرُج عن الأقوال التي وردت فيه وأن عسر عليه في بعض الأحيان أن يستدل على ذلك.

مرتبة مجتهد المسألة وهو الفقيه الذي تستطيع أن ترجع اليه في مسألة معينة، كمسألة في فقه المال أو مسألة في فقه الأسري أو مسألة في علم الأصول فهو مرجوع اليه في مسألة من المسائل، درس أصولها وفروعها المتعلقة بها بالذات، فيمكن الرجوع اليه فيها.

ثم ليس هنالك بعدُ إلا مرتبة كل متكلف متخلف متدني بنفسه حسب تعبير ابن القيم في إعلام الموقعين.

ولكن الشاطبي هنا لا يذكر مراتب العلماء من وجهة النظر هذه، لأن هذه المراتب تحصل في نهاية طلب العلم في كل مرتبة من تلك المراتب. بل يتحدث عن المراتب التي ترافق الحصول على العلم، أي في طريق تحصيله، فتجعل طالب العلم يتميز بصفات محددة تمكنه من أن يكون صاحب مرتبة من هذه المراتب. وقد ذكر أن العلم لا يكون علما الا إذا كان باعثا على عمل. وأن هذا هو العلم الذي يثاب عليه المرء وذلك في المقدمة السابقة، كذلك هنا، بناءً على أن العلماء وطلاب العلم يحصل لهم من هذا الطلب صفات معينة فيكونوا في مراتب معينة، وها هي المراتب التي ذكرها.

المرتبة الأولى: «الطالبون له ولم يحصلوا على كماله بعد، فهم في رتبة التقليد فإذا دخلوا في العمل به بمقتضى الحمل التكليفي والحث الترغيبي والترهيبي». فهو يذكر هنا أن طلب العلم ينقل المرء من مرتبة الى مرتبة، نفسيا، تدعو الى التزامه بهذا العمل، لأمرين، أولهما الانتقال من الجهل إلى العلم بالمطلوب، وهو وازع في ذاته، ثم طالب العلم في أول مراحل العلم به، لا يكون المتحصل في نفسه من القوة أو العمق الذي يدفعه الى الإلتزام، لأن الأمر هو الإلتزام . فحنيما يكون عنده قدر بسيط من

العلم في النفس، فيكون الدافع من وراء هذا القدر على حجم ذاك الكمّ. وكلما زاد كمّ العلم، كلما زاد عمق العلم. وهنا نفرق بين كمّ العلم وعمق العلم. ذلك أن المرء قد يقرأ علوم كثيرة ولكن كلها قراءة سطحية. لكن عمق العلم يعنى زيادة العلم أفقيا ورأسيا، اتساعا وعمقا. وكلما ازداد قرب الإنسان من الله سبحانه وتعالى، كلما كان دافعه أقوى على العمل. فهذه الرتبة الأولى إذا حصلت، عملت بمقتضى الحمل التكليفي لأننا مكلفون من الله سبحانه، فيكون الإنسان عاملا بما قرأ وعلم، ولكن بمقتضى هذا الحمل التكليفي - أي الأمر الإلهي – لا غير. فكلما كان عليه ضغط للقيام بهذا العمل بمقتضى الحث الترغيبي والترهيبي، التزم به، فهو يخاف العقاب ويرجو الثواب. وهذا أمر ليس بسيء على الجملة، ومرتبة عليها غالب الخلق، وهي ممدوحة في القرآن «يدعوننا رغباً ورهباً»الأنبياء، و «يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه»الزمر خلافاً للصوفية. ثم إنه على مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف، فالعلم كلما زاد عمقه واستقراره في النفس كلما اشتد التصديق، الذي يزيد وينقص خلافا للمرجئة والمعتزلة، وبالتالي خف ثقل التكليف، وصار الإنسان يقوم به من غير أن يحتاج الى مدافعة من النفس شديدة. فهذه المرتبة صاحبها من طلاب العلم لايزال، وصاحبها لايزال في مرتبة المقلد لا يزال، فيقوم بالعمل بناء على التكليف وبناءا على الزجر والخوف من القصاص وإن خف حمل التكليف شيئا فشيئا.

المرتبة الثانية هي من حصل له من طلب العلم ما يكفي أن تطمئن اليه نفسه، وما يمكن أن يستقر عليه أمر التصديق الى درجة عالية بحيث يصبح شاهداعلى براهين هذا العلم، مصدقا بها، ولو أنه لم يتمكن من نفسه تماما. فصاحبها يعرف البراهين ويعرف لماذا أتى الحكم الشرعي كما أتى، ويفقه الدليل وما هو المقصود منه. فهو قد ارتفع عن حضيض التقليد المُجرد، ولكنه لايزال يتحكم فيه العقل، بمعنى لايزال مدفوعا بالعقل لا باطمئنان النفس والتسليم التام للأمر. صحيح قد خف عليه ثقل التكليف الى درجة كبيرة. ولكنه لم يتمكن من نفسه التمكن الذي يستحوذ على نفس من هم في المرتبة الثالثة التي سيتحدث عنها. فهو وإن وصل الى درجة من المعرفة بالبراهين والوقوف على أسرار الشريعة وعلى حكمها وأنواع أحكامها وعلى أدلتها فصارت في عقله مستحضرة بشكل شبه دائم، لكنها لاتزال في العقل، ولايزال يجاهد النفس حتى تقوم بالعمل الذي ينبني على هذا العلم. ولكن بما أن التصديق قد زاد إلى درجة قاربت اليقين، فإن التكليف قد أصبح أخف.

ثم المرتبة الثالثة: فيقول إن من وصل الى المرتبة الثالثة صارت له هذه العلوم كالطبع فأصبحت مطبوعة في نفسه، أو هو أصبح مطبوعاً عليها، وصار التصديق يقيناً. ومن هنا يصبح العمل بها أمرا غير مكتسب، بل أمر طبعيّ، كما يتنفس الإنسان فهو لايحتاج الى مجاهدة النفْس في طلب النَفَس. فالذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البدهية في المعقولات أو تقاربها،

ولاينظر الى طريق حصولها، لأن ذلك لا يُحتاج اليه. فهولاء لايخليهم العمل وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون اليه رجوعهم الى دواعيهم البشرية وأوصافهم الطبيعية. فهم يرجعون في العمل بالعلم بما جُبلت عليه نفوسهم لأنهم أصبحوا مجبولين على هذا كالصحابة، وأصبح هذا أمر من أمورهم الطبيعية، أن يعملوا ويطيعوا. فصاحب المرتبة لايجد تكلفا في الصلاة في مواعيدها، ولا يجد حرجا في الصيام مهما اشتدت حرارة الجو، لايجد حرجا في إخراج الصدقات من ماله إذا لزم الأمر، بل هو يتصرف من نفْسِه لا من عقله، فأصبح العلم طبيعة كأنّه جُبل عليها.

ونودّ هنا أنّ نفرق بين أمرين، أن يصير العلم فطرة وطبعا وجبلة، فيسهل على العالم الفتوى، وتكون بين عينيه سهلة حاضرة صائبة، وبين ما قصد اليه الشاطبيّ هنا من أن العلم إذا أصبح فطرة وطبعا وجبلة، جاء العمل سهلاً هيناً ليناً لا تكلف فيه ولا صعوبة. والحق أن الأمرين يتلازمان إلى درجة كبيرة، وإن لم يتطابقا، ولذا وجب الإشارة إلى الفرق بينهما.

ثم يقول الشاطبي إن هذه المرتبة هي التي يجب على الإنسان أن يسعى الى الوصول اليها. والقليل من السائرين هم من وصلوا الى هذه الدرجة. وغالبا المجتهد المطلق من أهل السنة يكون من أهل هذه المرتبة. ويجب أن نلحظ هنا أن من أفراد الناس، ولو قلة منهم، من يتصف بهذه الصفة، وهي أن العمل صفة كالجبلة له، دون أن يكون عالماً متبحراً، وهو مَن منّ الله عليه بالهدى نعمة وفضلا من عنده. وفي السنة كثير من مثال هذا، مثل قصة الرجل في حديث رواه أحمد عن أنس بن مالك قال «كنا في المسجد عند رسول الله فقال النبي عليه الصلاة والسلام: (يدخل عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة)، قال: فدخل رجل من الأنصار، تنطف لحيته من وضوئه، قد علق نعليه بيده، فسلم على النبي وجلس، قال: ولما كان اليوم الثاني قال: (يدخل من هذا الباب عليكم رجل من أهل الجنة)، قال: فدخل ذلك الرجل الذي دخل بالأمس، تنطف لحيته من وضوئه، مُعلقاً نعليه في يده فجلس، ثم في اليوم الثالث، قال عبد الله بن عمرو بن العاص: فقلت في نفسي: والله لأختبرن عمل ذلك الإنسان، فعسى أن أوفّق لعمل مثل عمله، فأنال هذا الفضل العظيم أن النبي أخبرنا أنه من أهل الجنة في أيامٍ ثلاثة، فأتى إليه عبد الله بن عمرو فقال: يا عم، إني لاحيت أبي - أي خاصمت أبي - فأردت أن أبيت ثلاث ليال عندك، آليت على نفسي أن لا أبيت عنده، فإن أذنت لي أن أبيت عندك تلك الليالي فافعل، قال: لا بأس، قال عبد الله: فبت عنده ثلاث ليال، والله ما رأيت كثير صلاةٍ ولا قراءة، ولكنه إذا انقلب على فراشه من جنب إلى جنب ذكر الله، فإذا أذن الصبح قام فصلى، فلما مضت الأيام الثلاثة قلت: يا عم، والله ما بيني وبين أبي من خصومة، ولكن رسول الله ذكرك في أيامٍ ثلاثة أنك من أهل الجنة، فما رأيت مزيد عمل! قال: هو يا ابن أخي ما رأيت، قال: فلما انصرفت دعاني فقال: غير أني أبيت ليس في قلبي غشّ لمسلم ولا أحسد أحداً من المسلمين على خير ساقه الله

إليه»الحديث فيه انقطاع وعلة، وصححه البعض كالحافظ العراقي. فالعلم ليس شرطاً في حصول هذه المرتبة، وإن كان طريقاً موصلاً اليها.

ثم يورد الشاطبيّ اعتراضين على قضيته، أولهما إنه إن صح ما قرر عن هذه المرتبة، فهؤلاء العلماء المتحققون بالعمل، والذين صار لهم العلم كوصف طبعي ملازم جبلي، لا تقع منهم مخالفات! وهذا الأمر غير مشاهد، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الوحيد الذي لا يجوز عليه الخطأ، أما غيره فلا، بل الكلّ يخطئ ويصيب. كذلك الاعتراض الثاني الذي يورده على نفسه، وهو موضوع جاءت فيه الأحاديث الكثيرة، بذم علماء السوء، فذكروا أنهم علماء وعلى علم، ولكنهم علماء سوء. فدل على أن العلم قد يتحقق ولكن لا يدفع إلى العمل به جبليا.

والرد على ذلك يسير، فيقرر الشاطبيّ إنه قد يكون العلم المتحقق كاملاً من حيث العمق والسعة، ولكنه قد قابَل نفسا ليست بخصبة ولا مستعدة لاستقبال ما أعطي لها، بل جافة صلبة رافضة للخير أصلاً، فهي على جبلة سوء أسبق من حصول العلم بها. مثل العناد «وجحدوا بها وأستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا» فهؤلاء «استيقنتها أنفسهم»، أي العلم جاء كاملا ولكن جحدوا بها ظلما وعلوا. فهنا عناد النفس وحب الدنيا والهوى قد يكون معه وجود العلم، ولكن دون أن يرفع الإنسان الى هذه المرتبة، بل يظل في مرتبة حيوانية تصل به إلى الجحود. وهو ما يحدث مع علماء السوء وعلماء السلاطين. فالأمر هنا أن هؤلاء لم يصلوا الى المرتبة الثالثة، ولا غيرها، لأنه لا يمكن أن يصل الى المرتبة الثالثة ثم يحدث منه هذا، فهم خارجون عن المرتبة التي ذكرها.

والأمر الثاني هي الفلتات التي لا ينجو منها البشر، وهذا أمر طبيعي، فحتى العلماء المتحققون الذين وصلوا الى درجة أن تكون هذه العلوم طبعية جبلية عندهم، قد تحدث منهم غفلات ناشئة من الطبيعة البشرية التي لا يخرجون عنها، ولذلك قال تعالى في وصف المؤمنين الصادقين، من أصحاب أعلى درجات الإيمان «إن الذين أتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون»، فالله سبحانه يصف أهل التقوى بأنهم قد يمسهم طائف من الشيطان، ولكن إذا حدث، « تذكروا» فإذا هم «مبصرون». ونلاحظ أن الوصف جاء اسم فاعل دال على الاستمرارية، أي مبصرون كما كانوا، ولم يقل «يبصرون» فهم لم يفقدوا البصر ابتداءً، ولكنها سحابة وغفلة عارضة ليس إلا. وهذا هو دور العلم في هذه المرحلة، أنه يجعلهم يتذكرون فيرجعون، ولا يصروا على مافعلوا وهم يعلمون.

ثم هناك نقطة لم يتعرض لها الشاطبي، وهي أنواع المخالفات التي قد تقع من هؤلاء العلماء. ونرى ترتيبها تصاعديا، أي إنها قد تكون مخالفات في الفروع لا في الأصول، إذ لا يصح أن تكون في الأصول. وأن تكون في مراتب التحسينات لا في الحاجيات، أو تكون في الحاجيات لا في

الضرورات، هذا ضابط المخالفات التي تقع من أمثال «الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا». كذلك قد لا تكون في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، لكن في المكملات منها أو المتممات. وشرح هذه الجمل بعد ذلك آت إن شاء الله. ولكن هذه الجملة في غاية الفائدة للتعرف على نوع المخالفات، كذلك أن تكون آحادا لا على سبيل المداومة فقد يقع المرء في الخطأ مرة ولكن لا يقع فيه كل مرة، على وجه المداومة. ثم ضابط آخر، أنّه يلازم هذه المخالفة في نفس العالم نوع من الفكر ونوع من الضيق ونوع من الرجوع عنها والرغبة الأكيدة في أن لا يعود اليها، كما قال سبحانه وتعالى «إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا». فهذه بعض الضوابط التي يستطاع بها أن ضبط بعض المخالفات التي قد تحدث من هذه الرتبة من العلماء، الذين ذكر الشاطبي إنهم في أعلى مراتب الحصول على العلم، وهي التحقق به، كالجبْل عليه.

فمحصلة ما قال إذا، في عجالة، أن العلم هو الباعث على العمل، وهو حق، فالعلم إذا لم يبعث على العمل كان مجرد تدريب عقلي، كأن صاحبه في بعض المختبرات العلمية أو الكيميائية أو بصدد حلّ بعض المعضلات الرياضية أو العقلية. وهذا لا يتعلق بالعلوم الشرعية، لأنه يتعلق بالتصديق، وبما يترتب عليه من عقائد وبجنة وبنار، وبأمور يجب أن تحمل على التكليف وعلى الأداء والفعل في الحياة الدنيا، حتى تكون لها ثمرة في الآخرة. فلا شك أن العلم الباعث على العمل هو الممدوح فاعله والمذموم تاركه. ولكن كذلك ليس العلم مثاب عليه لأنه باعث على العمل لا غير، بل العلم بحد ذاته له قيمة خاصة، كما ذكر الشاطبي هنا في بعض جمله، إنه يثاب على تحصيله ابتداء. فهو في حد ذاته مطلوب شرعي إن قصد به العمل لاحقا حين ورود الحاجة، أو للفتوى وفائدة الغير. أي هو مطلوب شرعي لذاته، ومطلوب شرعي لما يبعث به على عمل، عاجلاً أو آجلاً. فيمكن القول بأن ليس العلم مطلوب فقط لأنه يبعث على العمل، وهو نتيجته، بل كذلك لأنه سيبعث على زيادة طلب العلم والتبحر فيه. وهو عمل قلبيّ إن أريد به وجه الله. وكما جاء في الحديث تأتي الملائكة فتحف مجالس طلاب العلم. فطلب العلم في حد ذاته له دافع نفسي، لأن طلب العلم هو استحواذ والنفس البشرية جبلت على حب التملك وعلى الاستحواذ. فحين يطلب الإنسان العلم ويصل الى درجة أن يتفتح فيها العقل ويرى المسائل المطلوب النظر فيها، من كل زواياها ومداخلها ومخارجها، تحقق عنده هذا القدر من الرضى النفسي من حيث عرف المسائل، أولها وآخرها. هذا في حد ذاته مطلوب شرعي وإن لم يبعث على عمل آنيّ حالٍ، إذ عممنا معنى العمل ليشمل العمل القلبي. وهذا ما قد يقدم تفسيرا إضافيا لكلام الشاطبيّ في مواضع، أن العلم المثاب عليه هو عمل الجوارح، ثم في مواضع أخرى أن العلم مثاب عليه بذاته، من حيث النظر الى معنى العمل المقصود.

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صلب العلم ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول هو الأصل والمعتمد والذي عليه مدار الطلب وإليه تنتهي مقاصد الراسخين وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}[1] لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرفها وهي أصول الشريعة وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان هذا وإن كانت وضعية لا عقلية فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي وعلم الشريعة من جملتها إذ العلم بها مستفاد من الإستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها وهذه خواص

(٧٧/١)

الكليات العقليات وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعى لا عقلى فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما.

فإذا لهذا القسم خواص ثلاث بهن يمتاز عن غيره:

إحداها **العموم والإطراد** فلذلك جرت الأحكام الشرعية فى أفعال المكلفين على الإطلاق وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا وهو معنى كونها عامة وإن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوص ما فهو راجع إلى عموم كالعرايا وضرب الدية على العاقلة والقراض

[١] الحجر ٩

والمساقاة والصاع فى المصراة وأشباه ذلك فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها وهي أمور عامة فلا خاص فى الظاهر إلا وهو عام فى الحقيقة والإعتبار فى أبواب الفقه يبين ذلك.

والثانية **الثبوت** من غير زوال فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ولا تخصيصا لعمومها ولا تقييدا لإطلاقها ولا رفعا لحكم من أحكامها لا بحسب

(١/ ٧٨)

عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع وما كان شرطا فهو أبدا شرط وما كان واجبا فهو واجب أبدا أو مندوبا فمندوب وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل أو يصوب نحوه لا زائد على ذلك ولا تجد فى العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها وهكذا سائر ما يعد من أنواع العلوم.

فإذا كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب والحمد لله.

والقسم الثاني وهو المعدود في ملح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعيا ولا راجعا إلى أصل قطعي بل إلى ظني أو كان راجعا إلى قطعى إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص أو أكثر من خاصة واحدة فهو مخيل ومما يستفز العقل ببادئ الرأي والنظر الأول من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ولا بمعنى غيره فإذا كان هكذا صح أن يعد في هذا القسم.

فأما **تخلف الخاصية الأولى** وهو الإطراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم لأن عدم الإطراد يقوي جانب الإطراح ويضعف جانب الإعتبار إذ النقض فيه يدل على ضعف

الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ويقربه من الأمور الإتفاقية الواقعة عن غير قصد فلا يوثق به ولا يبني عليه.

وأما **تخلف الخاصية الثانية** وهو الثبوت فيأباه صلب العلم وقواعده فإنه إذا حكم في قضية ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

(٧٩/١)

الأحوال كان حكمه خطأ وباطلا من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق أو عم فيما هو خاص فعدم الناظر الوثوق بحكمه وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما **تخلف الخاصية الثالثة** وهو كونه حاكما ومبنيا عليه فقادح أيضا لأنه إن صح في العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس فاستوي مع سائر ما يتفرج به وإن لم يصح فأحرى في الأطراح كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوهم.

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات كإختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود وكونها على بعض الهيئات دون بعض واختصاص الصيام بالنهار دون الليل وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار واختصاص الحج بالأعمال المعلومه وفي الأماكن المعروفة وإلى مسجد مخصوص إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه ولا تطور نحوه فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه ولا مبني عليه عمل بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث لجنايته على الشريعة في دعوى

(٨٠/١)

ما ليس لنا به علم ولا دليل لنا عليه

والثاني تحمل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها ولا يطلب التزامها كالأحاديث المسلسلة التي أتي بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على غير قصد فالتزمها المتأخرون بالقصد فصار تحملها على ذلك القصد تحريا لها بحيث يتعنى في إستحراجها ويبحث عنها بخصوصها مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل وإن صحبها العمل لأن تخلفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث كما في حديث الراحمون يرحمهم الرحمن فإنهم التزموا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التلميذ من شيخه فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الإستفادة بمقتضاه وليس بمطرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها حتى يقال إنه مقصود فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه

والثالث التأنق في استخراج الحديث من طرق كثيرة لا على قصد طلب تواتره بل على أن يعد آخذا له عن شيوخ كثيرة ومن جهات شتى وإن كان راجعا إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم فالإشتغال بهذا من الملح لا من صلب العلم خرج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(٨١/١)

الكناني قال خرجت حديثا واحدا عن النبي صلى الله عليه وسلم من مائتي طريق أو من نحو مائتي طريق شك الراوي قال فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل وأعجبت بذلك فرأيت يحيى بن معين في المنام فقلت له يا أبا زكريا قد خرجت حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم من مائتي طريق قال فسكت عني ساعة ثم قال أخشى أن يدخل هذا تحت {ألهاكم التكاثر}[١] هذا ما قال وهو صحيح في الإعتبار لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه فصار الزائد على ذلك فضلا.

والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا مما لا يرجع إلى بشارة ولا نذارة فإن كثيرا من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها تصريحا فإنها وإن كانت صحيحة فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثلها كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفا فإن

[١] التكاثر ١

ما قال فيها يحيى بن معين صحيح ولكنه لم نحتج به حتى عرضناه على العلم في اليقظة فصار الإستشهاد به مأخوذا من اليقظة لا من المنام وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساوعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الإستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الإختلاف فيها فرع عملي إنما تعد من الملح كالمسائل المنبه عليها قبل في أصول الفقه ويقع كثير منها في سائر العلوم وفي العربية منها كثير كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ومسألة اللهم ومسألة أشياء ومسألة الأصل في لفظ الإسم وإن انبنى البحث فيها على أصول مطردة ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للإختلاف فيها فهي خارجة عن صلب العلم

(١/٨٢)

والسادس الإستناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية وكثيرا ما يجري مثل هذا لأهل التصوف في كتبهم وفي بيان مقاماتهم فينتزعون معاني الأشعار ويضعونها للتخلق بمقتضاها وهو في الحقيقة من الملح لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ولذلك اتخذه الوعاظ ديدنا وأدخلوه في أثناء وعظهم وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالإستشهاد بالمعنى فإن كان شرعيا فمقبول وإلا فلا .

والسابع الإستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح بناء على مجرد تحسين الظن لا زائد عليه فإنه ربما تكون أعمالهم حجة حسبما هو مذكور في كتاب الإجتهاد فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند ما يسلم من القوادح من هذا القسم لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ولكنه ليس من صلب العلم لعدم اطراد الصواب في عمله ولجواز تغيره فإنما يؤخذ إن سلم هذا المأخذ .

والثامن كلام أرباب الأحوال من أهل الولاية فإن الإستدلال به من قبيل ما نحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم حتى أعرضوا عن غيره جملة فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الإطراح لكل ما سوى الله وأعربوا عن مقتضاه وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور وهم إنما يكلمون به الجمهور وهو وإن كان حقا ففي رتبته لا مطلقا لأنه

يصير في حق الأكثر من الحرج أو تكليف مالا يطاق بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه وفي حال دون حال فصار أخذه بإطلاق موقعا

(١/٨٣)

في مفسدة بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم وإنما هو من ملحه ومستحسناته .

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده حتى تحصل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي كما يحكى عن الفراء النحوي أنه قال من برع في علم واحد سهل عليه كل علم فقال له محمد بن الحسن القاضي وكان حاضرا في مجلسه ذلك وكان ابن خالة الفراء فأنت قد برعت في علمك فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجوده أيضا قال الفراء لا شيء عليه قال وكيف قال لأن التصغير عندنا لا يصغر فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له لأنه بمنزلة تصغير التصغير فالسجود للسهو هو جبر للصلاة والجبر لا يجبر كما أن التصغير لا يصغر فقال القاضي ما حسبت أن النساء يلدن مثلك فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيعتبر أحدهما بالآخر فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب كمسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد. روى أن أبا يوسف دخل على الرشيد والكسائي يداعبه ويمازحه فقال له أبو يوسف هذا الكوفي قد استفرغك وغلب عليك، فقال يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي فأقبل الكسائي على أبي يوسف فقال يا أبا يوسف هل لك في مسألة فقال نحو أم فقه قال بل فقه، فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال تلقي على أبي يوسف فقها قال نعم قال يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتح أن قال إذا دخلت طلقت قال أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال كيف الصواب قال إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق وإن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق. قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي فهذه

(١/٨٤)

المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر فإن كثيرا منها يستفز الناظر استسحانها ببادىء الرأى فيقطع فيها عمره وليس وراءها ما يتخذ معتمدا في عمل ولا اعتقاد فيخيب في طلب العلم سعيه والله الواقي ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدثناه بعض الشيوخ أن أبا العباس ابن البناء سئل فقيل له لم لم تعمل إن في هذان من قوله تعالى {إن هذان لساحران}[١] الآية فقال في الجواب لما لم يؤثر القول في المقول لم يؤثر العامل في المعمول فقال السائل يا سيدي وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار في النبيئين فقال له المجيب يا هذا إنما جئتك بنوارة يحسن رونقها فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق أو كلاما هذا معناه فهذا الجواب فيه ما ترى وبعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العلم.

والقسم الثالث وهو ما ليس من الصلب ولا من الملح ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني وإنما شأنه أن يكر على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتبرة والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والإعتقادات أو كان منهضا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة فهذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال فهو غير ثابت ولا حاكم ولا مطرد أيضا ولا هو من ملحه لأن الملح هي التي تستحسنها العقول وتستملحها النفوس إذ ليس يصحبها منفر ولا هي مما تعادي العلوم لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك. هذا وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشبه عارضة واشتباه بينه وبين ما قبله فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل فمالوا إليه من ذلك الوجه. وحقيقة

(١/٨٥)

أصله وهم وتخييل لا حقيقة له مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء كالإغراب باستجلاب غير المعهود والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بأن

[١] طه ٦٣

وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص وأنهم من الخواص وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ولا يحور منه صاحبه إلا بالإفتضاح عند الإمتحان حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله من إخراجه عن ظاهره وأن المقصود وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليدا لذلك الإمام واستنادهم فى جملة من دعاويهم إلى علم الحروف وعلم النجوم ولقد اتسع الخرق فى الأزمنة المتأخرة على الراقع فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادعاه الباطنية حتى آل ذلك إلى مالا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون وكل ذلك ليس له أصل ينبنى عليه ولا ثمرة تجنى منه فلا تعلق به بوجه



فصل

وقد يعرض للقسم الأول أن يعد من الثانى ويتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا فيرجع إلى تقريرها مسألة كما يقررها النحوى لا مقدمة مسلمة ثم يرد مسألته الفقهية إليها والذى كان من شأنه أن يأتى بها على أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها وفى تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها كما يفعله النحوي صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية فمن حقه أن يأتى بها مسلمة ليفرع عليها فى علمه فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددى في علم العدد كان فضلا معدودا من الملح إن عد منها وهكذا سائر العلوم التى يخدم بعضها بعضا

(٨٦/١)

ويعرض أيضا للقسم الأول أن يصير من الثالث ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها على

ضد التربية المشروعة فمثل هذا يوقع فى مصائب ومن أجلها قال علي رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتحبون أن يكذب الله ورسوله وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين حسبما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب وإذا عرض للقسم الأول أن يعد من الثالث فأولى أن يعرض للثانى أن يعد من الثالث لأنه أقرب إليه من الأول فلا يصح للعالم فى التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مربيا واحتاج هو إلى عالم يربيه ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها منقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض وإن كان حكمة بالذات والله الموفق للصواب[١]

[١] في المقدمة التاسعة يناقش الشاطبي مسألة من أهم المسائل التي يجب أن يوليها طالب العلم اهتماما فائقاً، لأنها تتعلق بما يجب تحصيله متتاليا، وما يجب أن يكون مقدماً وما يجب أن يليه في تحصيل العلم. فذكر أن العلم ثلاثة أنواع: صلب العلم، مُلح العلم، وما هو ليس من صلبه ولا مُلحه.

وفي الحقيقة أن الخلط في ترتيب الحصول على العلم قد ولّد في واقعنا الإسلامي كوارث، فكل ما نرى في واقعنا الإسلامي داخل المجموعة الإسلامية هو من عدم الإلتزام بهذا الترتيب وعدم النظر للعلوم المُختلفة من هذا المنظار. ماهو الأهم وما هو المهم. ما هي العلوم التي هي من صلب العلوم، والتي يجب أن يطلبها طالب العلم أولا، وما هي التي لا يصح أن تكون من صلب العلم، ولكنها من مُلحه. والمقصود بالمُلح كالملح الذي يضاف الى الطعام بقدر خفيف ليعطيه مذاقا، ولكنه ليس هو الطعام. فيمكن أن نأكل الطعام بدون الملح ولكن لا نستطيع أن ناكل الملح بدون طعام. فالعلوم كالمأكولات العقلية، لها مكملات أو متممات كما في الأصول.

وقد ذكرنا أنّ غياب هذه النقطة عن طلاب العلم في الواقع المعاصر أدى الى مشاكل كبيرة عويصة. إذ كثير من الناس أخذ بمُلح من العلم ثم تصور أنه قد صار بها عالما. وكثير منهم من نظر في أشياء ليست هي من صلب العلم ولا من ملحه ثم نُظِرَ إليه على أنه عالم من العلماء، فوقعت حقيقة «فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا». فطالب العلم إذن يجب أن يتعلم صلب العلم، ثم إن كان هنالك وقت فبعض المُلح لا بأس بها، ولكن زيادة الملح ليست بمفيدة. وسيأتي الحديث إنشاء الله عما هو من صلب العلم وما هو من ملحه.

لكن قبل أن نشرع في ذلك يجب أن نبيّن أن الشاطبيّ قد اختار تقسيما مغايراً لتقسيم العلوم إلى أصلية وخادمة أو تابعة. وما ذلك إلا من جهة النظر إلى كافة ما ينتسب للعلم بحقٍ أو بباطل، وفرزه عن

بعضه ليتعرف عليه الطالب. لكن سترى أنّ من صلب العلم ما هو من العلوم الخادمة أو التابعة مثل النحو والصرف أو التاريخ أو الفرق.

والقسم الأول هو صلب العلم، العمود الفقري وأساس البنيان الذي يبنى عليه ويقوم عليه علم المسلم كما يقوم عليه العلم الشرعي ابتداء. فقوام العلم وصلبه يجب أن تكون له صفات محددة. والعلم بالقرآن من صلب العلم، بل رأسه، لأن القرآن هو كتاب هذه الأمة، وفيه بيان كل شئ. فالعلم بتفسيره وأسباب نزوله، ما ورد فيه من عقائد، والعلم بمفرداته وألفاظه، العلم بمقارنة الكتاب بالسنة، شرح القرآن بالقرآن، وأحكامه، وقصصه، ، هي كلها من صلب العلم. وقد دُوِّنت في هذا الموضوعات كتب كثيرة معروفة في علوم القرآن من المتقدمين والمتأخرين. وهذه الكتب يجب أن يرجع اليها في دراسة القرآن وعلومه ثم علوم السنة والحديث وعلم مصطلح الحديث، ومعرفة طبقات الرجال والجرح والتعديل، وحجية السنة وشروحها، هذه الأبواب كلها من صلب العلم. كذلك علم اللغة وأساليبها مما يكفي لفهم نصوص الكتاب والسنة. كذلك معرفة أصول الفقه وقواعده ومقاصده وما حول هذا العلم من معارف.

وأول صفة ذكرها الشاطبيّ لهذه العلوم إنها «تجري على العموم والاضطرار»، بمعنى أن أوضاعها ومبادئها وكلياتها عامة ضرورية، سواء عقلية أو شرعية كما ذكر من قبل، فلا يصح فيها تغيير أو تبديل. كذلك العموم والاضطراد يختص بدوام الوقوع في كافة أحوال المكلفين، فهي ليست من قضايا الأعيان أو الاستثناءات، وهو معنى العموم. فالعموم والإضطرار والثبات وإنها حاكمة وليست محكوما عليها، أي أنها تعلو ولا يعلى عليها، كلها من صفات تلك العلوم. ولذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، فهي القواعد الشرعية التي بنيت على جزئيات الأحكام والتي تضطرد في كل الأحوال، فيما هي عادة تجري عليه، بغض النظر عن الاستثناءات التي تخرج عنها بشكل أو بآخر. وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى. فهذه العلوم التي تتناول أفعال المكلفين، والتي هي من صلب العلم، وما يحتاج اليه طالب العلم يجب أن تكون على العموم والاضطراد العادي كأحكام ضرب الدية على العاقلة أو أحكام العرايا أو أشباه ذلك، فإنها راجعة الى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكملها، وهي أمور عامة. ولذلك يقرر الشاطبي أن العلوم التي يطلبها طالب العلم يجب أن تكون على العموم والاضطراد. فإذا وجدنا طالب علم يجري وراء مسألة من المسائل الخاصة، أو التي لا تقع على العموم والاضطراد في أحوال المكلفين، عرفنا أنه بصدد ما ليس من صلب العلم، وأنّ جهده هباء. ومثال ذلك التركيز على تعلم شواذ القراءات مثلا، أو الآيات التي يحسب إنها «علمية».

الثاني الثبات من غير زوال لذلك لا تجد فيها بعد اكتمالها نسخا أو تخصيصاً لعمومها، ولا تقيدا لإطلاقها، أو رفعا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا، وما كان شرطا فهو شرط أبدا، وماكان واجبا فهو واجب أبداً، وما كان مندوبا فهو مندوب لا يرتفع، وهكذا في جميع الأحكام لا تغير فيها. فإن الأحكام المتعلقة مثلا بالتحريم، كتحريم الزواج بالمحرمات أو تحريم الخمر والميسر هي ثابتة لا ينالها التغيير وليست متعلقة بزمان دون زمان أو مكان دون مكان. فما حرم فهو حرام على الإطلاق بدون تغيير فيه، الا إن ربطناه بمناط. ولكن إذا ربط بمناط فيكون الحكم الأصلي فيه هو الحكم المرتبط بذاك المناط بالذات وهو ليس حكما شرعيا، بل هو فتوى شرعية. فنحن هنا نتحدث عن الأحكام لا الفتاوى بطبيعة الحال. أما الحكم المذكور فهو العلم المطلوب ومن صفاته الثبات من غير زوال.

وهذا ما يجب أن يتنبه اليه طالب العلم فعليه أولا أن يعرف الأحكام التي صفاتها الاضطراد والعموم والثبات، وأنها تقع على كافة المكلفين، ثم لا يجري وراء الشاذ من العلم، تطلب به ملحه أو ما ليس من الملح أو من الصلب (الجزئين الثاني والثالث) التي قصد إليهما .

الأمر الثالث كون العلم حاكما لا محكوما عليه بمعنى أنه يفيد العمل، وباعثا عليه. لذلك انحصرت علوم الشريعة بما يفيد العمل أو ما يوجه اليه لا زائد على ذلك. ولا تجد في العمل زائد على الشريعة. أي أن الأعمال الشرعية في هذه الشريعة تبدأ بالعلم، وتكون مبنية عليه، فإذا وجدت عملا لا يقوم على علم، فهو ليس من هذه الشريعة بل يعود الى البدع، إذ لا تقوم على علم شرعي بل تقوم على أوهام، وعلى رؤى وخرافات، مثل أوهام الرافضة، الذي دخل أمامهم السرداب ولم يخرج منه! فتجد أن هذه الأمور لم تقم على علم. ولذلك يقول أن العمل حاكم على غيره لا محكوما. وعليه فالعلم ينشئ العمل، والعمل لا ينشئ العلم، لأن من صفات هذه الشريعة أن العلم يدفع الى العمل وهو الذي يبرره. ولذلك ننبه طلاب العلم أن يكون تحصيلهم للعلم من خلال فهمهم لتلك الجمل، أن ينظروا في هذه العلوم ابتداء، ويتحققوا من صفاتها. أن ينظروا في علوم القرآن، ثم أن ينظروا في علم الفقه، وأن ينظروا في أصول الفقه، وأن يرتبوا أولويات هذه العلوم حسب هذا الترتيب. وهو ما يجب أن يكون الإهتمام به أولا، أن ينظر في صلب العلم، وأن ينظر فيه بهذا الترتيب، فلا يصح أن ينظر طالب علم ينظر في علم أصول الفقه، قبل أن يحسن أولويات الفقه الواجبة، لخصوص تكليفه بها، ثم لا يصح أن ينظر في كتب القواعد الشرعية أو كتب مقاصد الشريعة قبل أن يحسن علم أصول الفقه. فلابد من هذا الترتيب لأنه كالبناء، لابد أن يبدأ من الأسفل الى الأعلى على هذه الدرجات، وهي فائدة يجب أن يعتنى بها الموجهون لطلاب العلم خاصة .

القسم الثاني: معدود في ملح العلم لا في صلبه، وهو كل ما ليس فيه من هذه الصفات التي ذكرناها في صلب العلم. فتخلف الصفات التي ذكرناها في علمٍ تجعله من ملح العلم، أو خارجه كلية. فمثلاً من ملح العلم تتبع عالي الأسانيد في علم الحديث أو النكت الأدبية أو النكت الفقهية أو الأرأيتيات. كذلك منها ما ينبني عليه عمل كالحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه كمعنى «ألم» والحروف الواردة في أوائل السور أو معرفة عدد أهل الكهف أو كلبهم، ماذا كان اسمه، أو الالتزام في أسانيد الحديث بأمور محددة كالتزام «حدثنا» كلها الى رسول الله، دون عنعنة أو تأنق في استخراج الحديث من طرق متعددة.
ثم يضيف الشاطبي العلوم المأخوذة من الرؤية، في عداد مُلح العلم. ولنا تعليق على هذه النقطة وهي أنّ هذه ليست من مُلح العلم إطلاقا، بل هي من الصنف الثالث، الذي هو ليس من العلم أصلا، لا صلبا ولا ملحا، وهو، رحمه الله، عدها من الصنف الثاني! إذ كيف تكون أحكام الرؤية من ملح العلم؟ فهي ليست مُلحة، بل هي رؤى خاصة بصاحبها في المنام لا يقوم عليها عمل على الإطلاق لا لصاحبها ولا لغيره، فهي تليق بالصنف الثالث. ولذلك وجودها هنا مشكل. كذلك كلام أرباب الأحوال ذكرها في ملح العلم ولا نراها كذلك. فهذه ليست علوما تذكر في هذا المقام، بل يجب أن تلحق بالجزء الثالث.
قد يكون من ملح العلم الاستناد الى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية، وقد يلجأ المفسر الى الأشعار في فهم القرآن، وقد يكون هذا من ملح العلم أو حتى يكون من الصلب، كما سئل عمر ما معنى التخوف فقال أحد الأعراب: تخوّف الرحل منها تامكاً قرِدا ** كما تخوف عود النبعة السَفَن، فهنا ذكر معنى التخوف هو التنقص، فهنا الشرح بالشعر لمحاولة الفهم قد يكون من صلب العلم. وحفظ ديوان العرب في جاهليتهم مما يعين طالب العلم على فهم القرآن. ولكن المقصود هنا هل يكون شرح القرآن ابتداء برؤى أو كلام من أسماهم «أرباب أحوال» من هذا النوع، كما يفعل الصوفية في بعض كتبهم؟ هذا هو الذي ليس من ملح العلم ولا من صلبه. كذلك حمل بعض العلوم على بعض، في بعض قواعده، وهو أمر حقيقي في المُلح، كما أورد القصة عن الفراء النحوي. فقد ذكر في هذه القصة الجمع بين القاعدة اللغوية أن التصغير لا يصغر والقاعدة الشرعية أن سجود السهو لا يسجد منه. هذا وإن كان باب ظريف ولكن لا يرجع إليه في العلم استدامة. فقد يكون صحيحا على مذهب أن اللغة تقوم كذلك على قياس في أصول الكلمات كما في أصول الفقه، ولكن التشابه بين الأمرين لا يصل إلى أن يكون حاكما لا محكوما عليه، فيحمل عليه الفقه، ولا يكون هذا من الأمور التي يعتمدها طالب العلم، أن يحمل بعض قواعد علم على قواعد علم آخر. فيجب الانتباه إلى ما أدرج الإمام الشاطبي في أقسام العلم، للتحقق من صحته، فالأصل صحيح، ولكن إلحاق العلوم بأحد تلك الأبواب فيه نظر واجتهاد.

القسم الثالث: وهو ما ليس من الصلب ولا من الملح، وهو ما لا يرجع الى أصل، لا قطعي ولا ظني، إنما شأنه أنْ يكرّ على أصله أو غيره بإبطال، وهذا غالبا ما يكون من قبيل البدع وأصول الفرق، أو الرؤى والمنامات، والأمور هذه كعلم الباطن وعلوم التصوف وغيره مما هي ليست من الصلب أو المُلح، ولكنها كما قال «تعادي العلوم لأنها ليست مبنية على أصل أساسا». ومن هنا نرى خطأ من قال باستحسان أحد هذه المطالب، «فيكون ذلك لشبهة عارضة ولاشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل، فمالوا اليه من ذلك الوجه وحقيقة أصله وهم وتخييل لا حقيقة له مع ما ينضاف الى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون والتبجح بما وراء هذه المشورات ومدارك لا يدركها الا الخواص وأنهم هم من الخواص وأشبه ذلك».

والحق أن تعبير «لا يدركها إلا الخواص» لا محل له في هذا القسم.، إن اتفقنا على معنى الخواص. فالخواص، الذين يقصدهم الشاطبي، هم أرباب الأحوال وكبار الصوفية المتعمقين، بينما الخواص في مصطلحنا هم كبار العلماء والمحققين. فالخواص من العلماء المحققين قد يدركون، بل هم يدركون، الكثير مما هو من صلب العلم مما لا يدركه غيرهم، فالقيد هنا لا يجب أن يكون إدراك الخواص له، بل إنه ليس من العلم أساساً، لا للخواص ولا للعوام. ونحسب أنّ ما اعترضنا عليه فيما سبق من كلام الشاطبي يرجع أساساً إلى تحسين ظنه ببعض الصوفية وأرباب الأحوال، وإن كان ذلك لا يتفق مع قدر ما دوّنه في تحرير البدع وكشف معانيها وأساليبها وحدوده، خاصة في كتابه العظيم «الاعتصام». لكن الظاهر أن سطوة الصوفية في عصره، أشبهت سطوة متكلمي الأشاعرة، تجعل معاداتها كاملة ابتداءً أمر في غاية العسر.

وهذه الأمور، أي الفصل بين ما يدركه العوام وما هو للخواص، نسمعها تتردد في الواقع الإسلامي ، كما يقال عن طريقة تجديد الخطاب الشرعي، من قوم لم يصيبوا من صلب العلم إلا القليل، ولم يستحوذوا على العلم المطلوب شرعاً، ولذلك يجب أن ندرك هنا أن العلم الصحيح يكون عن طريق صلب العلم، والحفاظ على الصفات التي ذكرها الشاطبيّ رحمه الله لهذا العلم، من حيث الثبات والاضطراد والدوام. وقد رأينا من يحيل ثوابت الشرع إلى متغيرات، ويجعل متغيراتها ثوابت، رغبة في الوصول إلى شكلٍ يعتبره «تجديدا»، وهو تخريبا وتهديما.

ثم هؤلاء الذين يبدأون طريقهم في العلم بالمُلح كالقصص، مثل قصاصوا هذا العصر، فهؤلاء لا يُستمع لهم، وهم مثلٌ واضح على ما ذكر الشاطبي، فالعلم الذي يبثونه في شرائط وفي محاضرات ومؤتمرات، ليس حتى من ملح العلم، إذ لا يتحدثون بحديث عالي السند ولا واطيه، ولا بتفسير معتمد مبنيّ على ما ذكرنا. بل هم يقرأون القصص القرآني ويستنبطون من عقولهم معانٍ، قد

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل والدليل على ذلك أمور :

الأول أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة لأن الفرض أنه حد له حدا فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد وذلك في الشريعة باطل فما أدى إليه مثله .

والثاني ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا هذا خلف

(١/٨٧)

يستحسنها البعض فيميل اليها، كما ذكر الشاطبي، ويبنون عليها قواعد ثم يستنبطون منها تحليلات وتوجيهات يحيد غالبها عن الصواب، وإن تلبست بحق. فإن القرآن حق، وقصصه حق، ستجد منها ما هو صحيح لأن لها ظاهر لا ينكره أحد، فإذا كانت قواعد أحكامهم ماسة بما هو على سبيل الاضطراد والثبات والعادة، لوجدتها جارية على المعهود، أما غير ذلك فهم يتبنون أحكام وأقوال وأمور، لم تأت عن طريق العلم الصحيح، ولكنها مستنبطات من مُلح أو مما ليس هو من الصلب أو الملح، فيخلطون الحابل بالنابل، والصالح بالطالح، والصحيح بالضعيف، والحق بالباطل، والنور بالظلمات. وهو أمر نريد أن نؤكد عليه، إن أردت أن تستمع الى عالم ثبت علمه واتفق عليه الناس. وهو ما سيذكره في المقدمة الثانية عشرة.

فالبدء يكون بالانكباب على صلب العلم بترتيبه المذكور، فإذا تمّ له ذلك في صلب العلم، تحول إلى ما كان مندوباً من مُلحه، إن كان ثمّ وقت، يتسع به وجه استدلاله ويتسع به أفق نظره، ثم بعدها يُعرض عن الباقي إعراضاً تاما.

وهنا فائدة تختص بمن يستمع الى العالم، فللمستع صفات كذلك، كما للمستفتي، أهو مجرد مستمع، أم هو طالب علم؟ والفرق بينهما كبير. فطالب العلم يسير على منهاج خاص، وتكون استفادته من كلام العالم حسب درجته من العلم، حيث يبدأ بطلب صلب العلم وبترتيب ووضع منسق دراسي، إما بطريق المشافهة أو عن طريق الكتب أو عن طريق دراسات منظمة. والآخر أن يكون مجرد عابرَ سمعٍ، فلا يجب عليه ترديد ما يسمع من حيث يكثر غلطه، ويخرج بها لا فائده فيه، بل بما ضرره أكبر من نفعه.

والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم وإعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدي حد وآحد جاز له تعدي جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله أي ليس هذا الحد بصحيح وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله.

فإن قيل هذا مشكل من أوجه:

الأول أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان وحاصلة عدم اعتبار المعقول جملة ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه.

والثاني أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو {والله على كل شيء قدير}[١] و {على كل شيء وكيل}[٢] و {خالق كل شيء}[٣] وهو نقص من مقتضى العموم فلتجز الزيادة لأنها بمعناه ولأن الوقوف

(١/٨٨)

دون حد النقل كالمجاوز له فكلاهما إبطال للحد على زعمك فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ولما لم يعد هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر.

والثالث أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، فمنعوا لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب فأنت

[١] البقرة ٢٨٤
[٢] الأنعام ١٠٢
[٣] الأنعام ١٠٢

تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف وذلك خلاف ما أصلت وبالجملة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا إنكار للمعلوم في أصول الفقه .

فالجواب أن ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر :

أما **الأول** فليس القياس من تصرفات العقول محضا وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ونبه النبي صلى الله عليه وسلم على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية يجرى بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته .

وأما **الثاني** فسيأتي في باب العموم والخصوص إن شاء الله أن الأدلة المنفصلة لا تخصص، وإن سلم أنها تخصص فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب

(١/٨٩)

بأدلة شرعية دلت على ذلك فالعقل مثلها فقوله {والله على كل شيء قدير}[١] خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد فى العموم دخول ذات البارى وصفاته لأن ذلك محال بل المراد جميع ما عدا ذلك فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه .

وأما **الثالث** فإن إلحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل بل من فهم معنى التشويش ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غير مقصود فى الخطاب هكذا يقول الأصوليون فى تقرير هذا المعنى وأن مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصصه المعنى والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص فإن

[١] البقرة ٤٨٢

لفظ غضبان وزنه فعلان وفعلان فى أسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه فغضبان إنما يستعمل فى الممتلىء عضبا كريان في الممتلىء ريا وعطشان في الممتلىء عطشا وأشباه ذلك لا أنه يستعمل فى مطلق ما اشتق منه فكأن الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا حتى كأنه قال لا يقضى القاضى وهو شديد الغضب أو ممتلىء من الغضب وهذا هو المشوش فخرج المعنى عن كونه مخصصا وصار خروج يسير الغضب عن النهى بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى وقيس على مشوش الغضب كل مشوش فلا تجاوز للعقل إذا

(١/٩٠)

وعلى كل تقدير فالعقل لا يحكم على النقل في أمثال هذه الأشياء وبذلك ظهرت صحة ما تقدم[١]

[١] يقول الشاطبي في هذه المقدمة: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر الا بقدر ما يسرحه النقل». يتحدث عن العلاقة بين العقل والنقل وأولية كل منهما، وما الذي يُقدم أو يؤخر. ونحن نعلم من مذهب أهل السنة والجماعة أن النقل مقدم على العقل بإطلاق، ولكن يلزم أن نحدد معنى العقل ومعنى النقل.

فالمقصود بالعقل هنا هو العقل الفردي الذي يَستبد بنظر معين في مسائل معينة للشريعة فيها حكم. فإذا كانت الشريعة لها أحكام والعقل (لأي كائن من كان) أتى بغيرها، فالنقل مقدمٌ بإطلاق، إذ النقل مصدره معروف والعقل ليس محددا ولا معروفا، ولا منسوبا لأحدٍ بعينه. العقل هو عقل القارئ أو المُجادل عادة، يريد أن يفرض على المستمع إنه يتحدث باسم «العقل الكليّ»! ويرى أمرا معينا يحاول أن يقارنه بمسألة شرعية، ثم يجعلهما متساويين في الحجة، وهذا تدليس معيب، إذ ليس ثمة «عقل كليّ» إلا في ضرورات محددة نشأت في الفطر وزُرعت في العقول، لتكون لبنة يتفق عليها البشر جمعاء، فلا دخل لها بتشريعات محددة، وهي كلها مقررة في الشرع إذ هو ما يؤكد صحتها من عَدمها. فمذهب أهل السنة والجماعة أن العقل دائما تابع للنقل الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم والنقل عن القرآن، وهو المتبوع دائما، والعقل يتبعه بلا اختلاف .ونحن نفضل أن نطلق تعبير الفكر البشري بدلا من العقل، فالتزام قول «العقل» يوحى بشرعيته أو على الأقل بقيمة معنوية له.

وقد أورد الشاطبي ثلاثة أدلة على هذا، الأول لو جاز للعقل تخطي مدخل النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة مثل قدر المسكر، أو حد الزكاة، فجاز للعقل أن يتخطى هذا الحد، اذن ما فائدة أن

تأتي الشريعة بهذا الحد؟ فالحدّ جاء ليضع قدرا معينا لهذه المسائل، فإن جاز للفكر البشري (العقل)، أن يتخطاها أصبح لا لزوم للحد، وهذا دليل منطقي.

الدليل الثاني: «ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يُحسّن ولا يُقبح، ولو فرضناه متعديا لِما أقره الشرع لكان محسناً ومقبحاً». وهذا الدليل يتعلق بمسألة هامة في الشريعة، وهي أول باب من أبواب الأصول، كما جاء في مدونات الكثير من الأصوليين، خاصة المتأخرين، وهو باب الحاكم، حيث تناقش مسألة «مسألة التحسين والتقبيح». فكل من قال بجواز تقديم العقل على النقل هو ممن قال بالتحسين والتقبيح العقليين. والشائع في أذهان الكثير حتى من طلاب العلم، أن المعتزلة والرافضة يقولوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وأن أهل السنة يقولوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين. وفي هذا نوع خطأ من عدة نواح.

فالمعتزلة مثلاً لا يقولوا بالتحسين والتقبيح العقلي بإطلاق، لكنهم تضاربوا في أقوالهم، كما في بعض أقوال القاضي عبد الجبار. والأشاعرة قالوا بمطلق التحسين والتقبيح الشرعيين، كما هو منتشر في كلام أئمتهم مثل العضد الإيجي والباقلاني. كما أن أهل السنة لا يقولوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين بإطلاق، كما سنبين.

فمن البدهي عقلاً وفطرة أن إنقاذ الغريق أمر حسن. فقالت الأشاعرة لو جاء الشرع بأن إنقاذ الغريق غير حسن لكان غير حسن، وهو افتراض ما لا يقع إبتداء، فإن الفرض لا محل له لأنه لم يحدث أصلاً بالاستقراء التام القاطع للظن. فالشرع لم يأت بما لا يجوز عقلاً أبداً. وقال أهل السنة أن العقل يرى الحسن والقبح في بعض الأشياء دون بعض، ولا يقال «يُحسن ويُقبح»، بالإسناد اليه، لكنه يرى الحسن والقبح، ثم يأتي الشرع فيؤكد ذلك أو يرده. فإنقاذ الغريق حسن عقلاً، والتصدق على الفقراء حسن عقلاً، عند جميع الأمم والعقلاء. والشرع جاء بتأكيد هذا. وهو مما استقر في العقل الجماعي وما استقر في حياة الأمم، فهو صحيح في الغالب الأعم، فلا ترى أمة استحسنت قتل النفس بغير حق، وجعلته أمر حسن، فقتل النفس بكل الشرائع وعند كل الأمم قبيح.

وكون أهل السنة يقولون إن العقل يرى الحسن والقبح في كثير من الأشياء، وهو ما جاء الشرع بتأييده، إلا إنهم لا يرتبون الجزاء، ثواباً أوعقاباً على ما رآه العقل حسنا أو قبيحاً، إلا بعد ورود الشرع «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»الإسراء ٥١. أما أصحاب التحسين والتقبيح العقليين، فيقولوا أن الجزاء يترتب بتحسين وتقبيح العقل. ولذلك قالوا إن البشر مكلفون بالشريعة وبالوصول الى الله سبحانه وتعالى حتى بدون إرسال الرسالات والرسل وإنزال الكتب.

فموضوع التحسين والتقبيح العقلي مرتبط بتعارض العقل والنقل، والسنة تقرر تقديم النقل على العقل، ولكن تأكد بالاستقراء أن العقل الصريح ملازم للنقل الصحيح. وهذا موضوع ما كتب

فيه شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه المعروف «درء تعارض العقل والنقل» أو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وما تتبعه ابن القيم في مسائل القياس التي عرضها في إعلام الموقعين. فمن هنا نرى الفرق الدقيق بين مطلق التحسين والتقبيح الشرعي وبين موقف أهل السنة، وهو فرق بسيط ولكنه دقيق، وتمييزه هام لطالب العلم، ولفهم العقيدة ابتداءً.

الدليل الثالث، إن الشريعة تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم فإن جاز للعقل تعدي حدّ أو آحاد، جاز تعدي جميع الحدود، وهو دليل منطقي قريب من الأول، أي لو جاز في الشريعة، ولو مرة واحدة مثلاً، أن نتعدى الحد في الزكاة بجعلها ٣٪ عقلاً، فما المانع من التجاوز في بقية الحدود وتبديل المواقيت في بقية الشرع. وهذا فيه إبطال للشريعة كلية، فالعقل لا يتجاوز حدود النقل إطلاقاً.

ثم تعرض الشاطبي لبعض الإشكالات التي أوردها أصحاب التحسين والتقبيح العقلي، وردّ عليها: الاعتراض الأول يتعلق بما رآه أبو داود الظاهري ومن بعده ابن حزم، من وقوف مع ظواهر النصوص دون زيادة أو نقصان، وهو ظاهر في اعتبار النقل مطلقا دون اعتبار العقل أصلاً، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق عليه الأولون، والقياس مبنيّ على العقل. ولعلنا هنا نتعرض للقياس في كلمات معدودات لشدة أهميته.

فاذا نظرنا الى أدلة الشريعة وجدناها تنقسم إلى قسمين: قسم هو النص، وهو الكتاب والسنة والإجماع المبني عليهما. والقسم الثاني الاجتهاد، وهو القياس والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف وعرف أهل المدينة عند مالك، ثم بعض أدلة أخرى ذهب بها البعض إلى ثمانية عشر دليلا .فتجد القياس هو أول دليل في باب الاجتهاد. والاجتهاد كلمة تعني بذل الجهد عن طريق العقل. إذن فالقياس بدايةً تمكين العقل من أمر لم يوجد صراحة في الشرع، وهي صورة الاعتراض. والخطأ الأصلي هنا قائمٌ على الربط بين اتباع ظاهر النصوص وبين رفض القياس، كما سنبيّن.

فنقول إن القياس ليس معارضة للنقل بل هو أتباع للنقل اتباعا كاملا محضا، كأي دليل نصي. لأن الشريعة ليست نصوصا فقط، ولكنها نصوص، وما بنيت عليه هذه النصوص من قواعد وطرق استدلال، أدت اليها هذه النصوص. فالمُتّبع لتلك القواعد وطرق الاستدلال المشتقة من النصوص، مُتّبع للنصوص، واتباع ما اجتمعت عليه جملة النصوص الجزئية في أمر ما، أقوى ممن اتبع النصّ الجزئي المُفرد في نفس المسألة بلا شك .

والقياس في أصول الفقه له أربعة أركان :الأصل وهو النقل ، والفرع وهو المسألة التي نريد حكم الشرع عليها، وحكم الأصل وهو حكم الشريعة في مسألة قائمة، والعلة الجامعة التي يربط بها نظر الفقيه بين الفرع وحكم الأصل.

فإذن الحديث هنا في العلة، إذ هي ما يجرى فيها الاستباط. والعلة لها أوصاف وطرق للثبوت مذكورة في محلها من ذاك الباب في أصول الفقه. وليست متروكة للعقل المحض يتخيّر منها ما يشاء. فمن أوصافها إنها ظاهرة ومنضبطة ومناسبة ومتعدية ولا تصادم نصاً. والشاهد هنا هو وصف المناسبة. والمناسبة نوعان: المناسب الملائم والمناسب المرسل. فالمناسب الملائم من صفاتها أن يكون نوع الوصف مؤثر في نوع الحكم أو مؤثر في جنس الحكم أو جنس الوصف مؤثر في نوع الحكم أو جنس الوصف مؤثر في جنس الحكم. وهو ما يثبت في محله بالنص. أما المناسب المرسل فهو الذي لم ينص عليه الشارع بالقبول أو الرفض، لا بالاثبات ولا بالنفي، ولكن تضمنته الشريعة بشكل مجمل، كحفظ الدين. وتحت هذا الباب جمع عمر رضى الله عنه المصحف. والمناسب المرسل يعنى المصلحة المرسلة.

القصد من هذا أن الأمور التي تعتبر في العلة يُلاحَظ فيها عمل عقلي. لكن القياس ليس بعمل عقلي منفرد بذاته، بل عمل عقلي يتبع الشريعة. فتجد في كل أنواع وصف المناسبة صلة بها ورد في الشرع. الوصف الملائم لابد أن يكون قد ذُكر في نص من النصوص، والمناسب المرسل إن لم يثبت بنفي أو إيجاب، قد تضمنته الشريعة بكليتها، كحفظ الدين، وإن لم يأتي نص «احفظ الدين»، وإنما جاء ما هو أقوى من ذلك بكثير، مئات من النصوص تدل على ضرورة حفظه، سلبا وإيجابا. فاستعمال العقل معتبر، ولكن لا استقلال فيه عن الشرع. فمن يقول أن الظاهرية واقفون مع النص وأن السنة كالظاهرية إن اعتبرت الوقوف مع النص، من حيث تقديم النقل، فهذا افتئات على أهل السنة. فنحن لا نرفض ظاهر النصوص حين نعمل القياس، ولكن القياس ليس وقوفا مع ظواهر النصوص، بل فيه إعمال للعقل في حدود ما حدّده له الشرع، فلا يسرح العقل في استنباطات بلا حدود ولا قيود. ولكن فيه حد عظيم للأحكام بحيث يسرح العقل داخل أسوارها المحدودة، ويستخرج منها الأوصاف الملائمة من أوصاف العلة والتعدي وغير ذلك مما بيّنا، وهو استخدام للعقل في محله وداخل حدوده .

الاعتراض الثاني، أنه قد ثبت التخصيص بالعقل، كما في قوله تعالى «إن الله على كل شئ قدير»، «وهو خالق كل شئ « وهو لم يخلق نفسه وهذا تخصيص بالعقل! والرد على هذا الاعتراض يدخل في باب العموم والخصوص من هذا الكتاب. ولكن الرد هنا على هذه الجزئية، وهي أن العقل يخصص، هو أنّ العام يُخصَّص، ولكن ما أخذ به عامة الفقهاء أن العام يترك على عمومه حتى يأتي المُخصص، فاذا ورد نص عام فليس على المكلف حرج أن يأخذ ظاهر العموم حتى يأتيه المخصص ، فإن لم يأته المخصص فالعام يؤخذ على ظاهره. والتخصيص نوعان :

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبنى عليه عمل، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية. فما اقتضته فهو العلم الذى طلب من المكلف أن يعلمه فى الجملة وهذا

التخصيص بالمتصل ، مثال ذلك «إذا تدانيتم بدين فأكتبوه الا أن تكون تجارة حاضرة» و يسمى نسخ جزئي عن طريق الاستثناء، أو البدل، أو الحال، أو الغاية، أو الوصف.

والتخصيص بالمنفصل يأتي بثلاثة أنواع : العقل ، العرف والنص .فالذين قالوا بالتخصيص بالعقل كما في «الله خالق كل شئ»، افترضوا أنّ الذات الإلهية داخلة في العموم ابتداء، وهو ليس كذلك، فلا تخصيص بالمنفصل أصلا، بعقل أو بغيره. والتخصيص ابتداء بيان لعدم دخول المُخصَّص في اللفظ، كما أن بيان حدود اللفظ تُعرف بقرينة السياق مثل» أن الذين قال لهم الناس أن الناس قد جمع لكم فأخشوهم « «الناس» في اللفظة الأولى ليسوا هم «الناس» في اللفظة الثانية (راجع بحثنا عن الاستثناءات من القواعد الشرعية، فهو مناسب لهذا الموضع http://www.alukah.net/sharia/0/85060.)

والاعتراض الثالث: قالوا أن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا التوجه، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليا سابقاً للفهم، صح تحكيم ذلك المعنى في النص بتخصيص أو بزيادة عليه، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، وذلك من أجل التشويش ، فالغضب يشوش على القدرة العقلية، فلا يكون قضاؤه حقاً أو قريبا من الحق. قالوا جميع المشوّشات، لا يجوز أن يقضي القاضي وهو متلبس بأيها، وأجازوا ما لا يشوش من الغضب، فإذا كان الغضب مشوشا فلا يقضي، أما إذا كان الغضب غير مشوش فلا ضير من أن يقضي. والفصل بين الغضب المشوّش وغير المشوش لم يأتي في حديث. ولكن العقل هو الذي خرّجه. وردّ الشاطبي هذا التخريج، بأن شدة الغضب مبنية في أصل اللغة، إذ الغضبان اسم فاعل على وزن فعلان أي شديد الغضب، كالريان والعطشان وأشباه ذلك. فالكلمة نفسها تحمل معنى شدة الغضب. فإذا لم يكن «غضبانا» أي شديد الغضب، جاز قضاؤه، إذن القضاء هنا مخصص بشدة الغضب من نصّ الكلمة، والعقل ليس له فيها دخل. أي لا داعي لاستخراج علة تشويش ابتداء، فالأمر أقرب من احتياجه الى تخصيص. فلا داعي لأن نقول أن هنالك علة.

وهذا الذي اعتد به الشاطبيّ صحيح من جهة الفهم اللغوي، وهو كاف لردّ الاعتراض، وإن كان ما أورده المعترضون فيه صحة توجه أيضاً، وإن لم يثبت بها ادعاؤهم. فإنه لا يلزم أن يكون هناك وجهة واحدة لاثبات معنى النص، بل النصّ حمّال. وكلّ أمرٍ في الشرع فله علة، بل قد تتعدد كما في الأصول، وهذا من تمام حكمة المولى سبحانه. فحمل الغضب على ما يشوّش، أو على علة التشويش صحيح في ذاته بلا ريب، ويمكن تعديته إلى أيّ مشوش غير الغضب كما ذكروا. وهذا لا يُثبت تسوّر العقل على النصّ، بل عمل العقل هنا كان في حدود النصّ الوارد.

ظاهر. غير أن الشأن إنما هو فى حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى وهذا مذكور فى كتاب الأدلة الشرعية حسبما يأتى إن شاء الله [١]



المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام وذلك أن الله خلق الإنسان لا يعلم شيئا ثم علمه وبصره وهداه طرق مصلحته فى الحياة الدنيا غير أن ما علمه من ذلك على ضربين ضرب منها ضرورى داخل عليه من غير علم من أين ولا كيف بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة كالتقامه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا هذا من المحسوسات وكعلمه بوجوده وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات وضرب منها بوساطة التعليم شعر بذلك أولا كوجوه التصرفات الضرورية نحو محاكاة الأصوات والنطق بالكلمات ومعرفة أسماء الأشياء فى المحسوسات وكالعلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها مجال ونظر فى المعقولات وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر فلا بد من معلم فيها وان

(٩١/١)

كان الناس قد اختلفوا هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا فالإمكان مسلم ولكن الواقع فى مجارى العادات أن لابد من المعلم وهو متفق عليه فى الجملة وإن اختلفوا

[١] المقدمة الحادية عشر: وهي، على صغرها، في غاية الأهمية. يقول الشاطبي «ولما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبني عليه عمل، صار هذا منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية »، والقصد من هذه الجملة يرجع إلى المقدمة التاسعة، حيث أثبت أن العلم هو ما يُستفاد منه عمل. وليس مجرد ملح. فإن ثبت هذا، وثبت في المقدمة السابقة أن هذا العلم يأتي من النقل ومبني على الأدلة الشرعية، فما تقتضيه الأدلة الشرعية هو العلم الذي طُلب من المكلف أن يعلمه في الجملة، وهو ما أثبته قبلا. لكن يبقى حصر الأدلة الشرعية. فإذا حصرناها، حصرنا مدارك العلم الشرعي، وعرفنا ما الذي يصح وما الذي يصح أن يكون علما في النظر الشرعي، وهذا في كتاب الأدلة. ا

فى بعض التفاصيل كاختلاف جمهور الأمة والإمامية وهم الذين يشترطون المعصوم والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل إلى المعلم علما كان المعلم أو عملا واتفاق الناس على ذلك فى الوقوع وجريان العادة به كاف فى أنه لا بد منه وقد قالوا إن العلم كان فى صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب وصارت مفاتحه بأيدى الرجال وهذا الكلام يقضى بأن لا بد فى تحصيله من الرجال إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم وأصل هذا فى الصحيح إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء الحديث فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شك.

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به وهذا أيضا واضح فى نفسه وهو أيضا متفق عليه بين العقلاء إذ من شروطهم فى العالم بأى علم اتفق أن يكون عارفا بأصوله وما ينبنى عليه ذلك العلم قادرا على التعبير عن مقصوده فيه عارفا بما يلزم عنه قائما على دفع الشبه الواردة عليه فيه فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه وعرضنا أئمة السلف الصالح فى العلوم الشرعية وجدناهم قد أتصفوا بها على الكمال غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت وربما تصور تفريعها على أصول

(٩٢/١)

مختلفة فى العلم الواحد فأشكلت أو خفى فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه وهي فى نفس الأمر على غير ذلك أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح وأشباه ذلك فلا يقدح فى كونه عالما ولا يضر فى كونه إماما مقتدى به فإن قصر عن استيفاء الشروط نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص[١]

[١] وفي هذه المقدمة، الثانية عشرة، يتناول الشاطبي طريقة أخذ العلم ومن ثمّ، صفات حاملي العلم، كما ذكرنا في مقدمة القسم الأول أعلاه. وهو أمر هام لطالب العلم والمتحدث فيه، إذ يجب أن يضع نفسه حيث وضعها الله من سلم العلم، وبالتالي من سلم الافتاء. يقول»من أنفع الطرق الموصلة من غاية التحقق به أخذه من أهله المتحققين به على الكمال والتمام «.

فصل

وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم وإن خالفتها فى النظر وهى ثلاث:

إحداها العمل بماعلم حتى يكون قوله مطابقا لفعله فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه ولا أن يقتدى به فى علم وهذا المعنى مبين على الكمال فى كتاب الاجتهاد والحمد لله.

والثانية أن يكون ممن رباه الشيوخ فى ذلك العلم لأخذه عنهم وملازمته لهم فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك وهكذا كان شأن السلف الصالح فأول ذلك ملازمة الصحابة رضى الله عنهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذهم بأقواله

هناك علماء محقّقون راسخون بالعلم، وهناك طلاب للعلم. والعالم المتحقق بالعلم، هو الذي أصبح له العلم حقيقة واقعة يعيشها، وأصبح له فطرة ثانية، وصار منقوشاً في عقله وفطرته، فإذا تحدث عن أحكام إقامة الصلاة، ثم أقامها تجده يقيمها فعلاً، وعندما يتحدث عن أحكام الطهارة فهو يفعلها كما يعيها علماً، فالمتحقق به من أصبح له هذا الأمر حقيقة في نفسه وذاته .

هذا من صفات العالم المتحقق بالعلم. ثم إن الإنسان يحتاج إلى المعلم في نوع محدد من العلوم: والعلوم قسمان :

*العلوم الضرورية، المطبوعة في الإنسان، وهي إما تتعلق بغريزة، كالتقام الطفل لثدي أمه، أو تكون من المعقولات، كالكل أكبر من الجزء. وهذه الأمور لا تحتاج الى معلم .

*العلوم المكتسبة وهي التي يحتاج فيها الانسان لمعلم يرشده ويهديه. والعلم الشرعي بأدلته وتفاصيله من العلوم المكتسبة ولا شك، وإن كانت ضرورته الأولى في التعرف على الخالق سبحانه من العلم الضروري، دون إيجاب ثوابٍ أو عقاب قبل إرسال الرسل، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة. ومن هنا تتوجه كلّ التساؤلات القرآنية مثل «أفلم ينظروا ...» ، «ألم يروا ...» لإرجاع العلم بهذا إلى الفطرة وأحكام الضرورة العقلية.

والسؤال: هل بعد كتابة الكتب وطباعتها يلزم وجود معلم يهدى ويُرشد، إذ كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل الى الكتب، فما فائدة المعلم؟ والرد بنعم، والدليل ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يرفع العلم انتزاعا .....»، ففي هذا دليل على أن العلم سيكون في صدور العلماء لا يزال، وإن كان في الكتب، إذ صورته الظاهرة موجودة في الكتب، لكن مفاتحه، التي هي معانيه ومراميه دون مبانيه، لا زالت في أيدي الرجال.

(١/٩٣)

وأفعاله واعتمادهم على ما يرد منه كائنا ما كان وعلى أي وجه صدر فهم فهموا مغزى ما أراد به أو لا حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذى لا يعارض والحكمة التى لا ينكسر قانونها ولا يحوم النقص حول حمى كمالها وإنما ذلك بكثرة الملازمة وشدة المثابرة وتأمل قصة عمر بن الخطاب فى صلح الحديبية حيث قال يا رسول الله ألسنا على حق وهم على باطل قال بلى قال أليس قتلانا فى الجنة وقتلاهم فى النار قال بلى قال ففيم نعطى الدنية في ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم قال يا ابن الخطاب إنى رسول الله ولم يضيعنى الله أبدا فانطلق عمر ولم يصبر متغيظا فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك فقال أبو بكر إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبدا قال فنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفتح فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه فقال يا رسول الله أو فتح هو قال نعم فطابت نفسه ورجع . فهذا من فوائد الملازمة والانقياد للعلماء والصبر عليهم فى مواطن الإشكال حتى لاح البرهان للعيان وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين: أيها الناس اتهموا رأيكم والله لقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أنى أستطيع أن أرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددته وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال

(١/٩٤)

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم والتباس الأمر ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن فزال الإشكال والالتباس وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدهم فالتزم التابعون فى الصحابة سيرتهم مع النبى صلى الله عليه وسلم حتى فقهوا ونالوا ذروة الكمال فى العلوم الشرعية وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالما اشتهر فى الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك وقلما وجدت فرقة زائغة ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ولا تأدب بآدابهم وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبى صلى الله عليه وسلم واقتداء التابعين بالصحابة وهكذا فى كل قرن وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعنى بشدة الإتصاف به وإلا فالجميع ممن يهتدى به فى الدين كذلك كانوا ولكن مالكا اشتهر بالمبالغة فى هذا المعنى فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك أصله اتباع الهوي ولهذا المعنى تقرير فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

(٩٥/١)

فصل

وإذا ثبت أنه لا بد من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقان:

أحدهما المشافهة وهى أنفع الطريقين وأسلمهما لوجهين الأول خاصية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم يشهدها كل من زاول العلم والعلماء فكم من مسألة يقرؤها المتعلم فى كتاب ويحفظها ويرددها على قلبه فلا يفهمها فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بغتة وحصل له العلم بها بالحضرة وهذا الفهم يحصل إما بأمر عادى من قرائن أحوال وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال وقد يحصل بأمر غير معتاد ولكن بأمر يهبه الله لمتعلم عند مثوله بين يدى المعلم ظاهر الفقر بادى الحاجة إلى ما يلقى إليه وهذا ليس ينكر فقد نبه عليه الحديث الذى جاء أن الصحابة أنكروا أنفسهم عندما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث حنظلة الأسيدى حين شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم إذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة يرضونها فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لو أنكم تكونون كما تكونون عندى لأظلتكم الملائكة بأجنحتها»[١] وقد قال عمر بن الخطاب «وافقت ربى فى ثلاث»[٢] وهى من فوائد مجالسة

[١] صحيح رواه الترمذي

[٢] السنة لابن أبي عاصم

العلماء إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم مالا يفتح له دونهم ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا فى متابعة معلمهم وتأدبهم معه واقتدائهم به فهذا الطريق نافع على كل تقدير وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل وكانوا يكرهون ذلك وقد كرهه مالك فقيل له فما نصنع قال تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة وإنما ترخص الناس فى ذلك عندما حدث النسيان وخيف على الشريعة الاندراس

(٩٦/١)

الطريق **الثانى** مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين وهو أيضا نافع في بابه بشرطين.

الأول أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ومعرفة اصطلاحات أهله ما يتم له به النظر في الكتب وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء أو مما هو راجع إليه وهو معنى قول من قال كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب ومفاتحه بأيدي الرجال والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئا دون فتح العلماء وهو مشاهد معتاد والشرط **الثاني** أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين وأصل ذلك التجربة والخبر أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما بلغه المتقدم.

وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أقعد فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين والتابعون ليسوا كتابعيهم وهكذا إلى الآن ومن طالع سيرهم وأقوالهم وحكاياتهم أبصر العجب في هذا المعنى وأما الخبر ففي الحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم في هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم «أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض»[١] ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير وتكاثر الشر شيئا بعد شيء

[١] حسن رواه أحمد

(٩٧/١)

ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق وعن ابن مسعود أنه قال ليس عام إلا الذى بعده شر منه لا أقول عام أمطر من عام ولا عام أخصب من عام ولا أمير خير من أمير ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام ويثلم ومعناه موجود فى الصحيح فى قوله ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون وتلا أبو هريرة قوله تعالى {إذا جاء نصر الله والفتح}[١] الآية ثم قال والذى نفسى بيده ليخرجن من دين الله أفواجا كما دخلوا فيه أفواجا وعن عبد الله قال أتدرون كيف ينقص الإسلام قالوا نعم كما ينقص صبغ الثوب وكما ينقص سمن الدابة فقال عبد الله ذلك منه ولما نزل قوله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم}[٢] بكى عمر فقال عليه والسلام ما يبكيك قال يا رسول الله إنا كنا فى زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شىء قط إلا نقص فقال عليه السلام صدقت والأخبار هنا كثيرة وهى تدل على نقص الدين والدنيا وأعظم ذلك العلم فهو إذا فى نقص بلا شك

(٩٨/١)

فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط فى العلم على أي نوع كان وخصوصا علم الشريعة الذى هو العروة الوثقى والوزر الأحمى وبالله تعالى التوفيق[٣]

[١] النصر ١

[٢] المائدة ٣

[٣] فإذا تقرر ما سبق، فإنه يجب أن يؤخذ العلم ممن تحقق به بأن وافق علمه عمله، وكان من المتقين ومن المتبحرين في دائرة علمه، وفيما يخدمها من علوم. وهؤلاء العلماء المحققون قلة نادرة. والحق أن كلمة العالم، ككلمة الإمام والشيخ، فقدت الكثير من معناها حيث أصبح الناس يستعملون الألفاظ في غير محلها، وعلى غير مرادها، مما أدى إلى تدهور مفهوم المصطلح شيئا فشيئا، وفقد حقيقته من حيث يدل على رتبة معينة من المحصلين للعلم، وتداخلت رتبة العالم برتبة طالب العلم، برتبة علماء شبكات «التواصل الاجتماعي»! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وقد حسمت بعض الفرق أمر التساؤل الذي مفاده: هل يخطأ صاحب العلم؟ فقالت الرافضة إن العالم يجب أن يتوفر فيه شرط العصمة. وهذا أمر لا صحة فيه، لأن العصمة للأنبياء، لا غيرهم، ولذلك تجد الرافضة جهلاء، إذ لا طريق لهم إلى معلم. والخطأ مكتوب على بني آدم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وماعداه فمكتوب عليه الخطأ سواء في القول أو الفعل. فليس هناك من لا يخطأ نظرياً من حيث مأخذ العلم. فقد يعرض له دليل فيضعه تحت قاعدة لا ينتمى اليها، أو يخطأ في استنباط العلة، أو لا يصله حديث، وكتاب ابن تيمية «رفع الملام عن الإئمة الأعلام» أصلٌ في هذا الباب. وهذا أمرٌ مشاهد في الواقع، أي سقوط العالم في خطأ نظري أو مخالفة عملية، كارتكاب الذنوب. فإذا حصرنا أخذ العلم على من لا يخطئ أو من لا ذنب له، انقطع وجود العلم ابتداء. ولكن الصحيح هو أن العالم المحقق رجّاع إلى الحق إن أخطأ و تبين له الدليل. وحتى إن تمسك بخطأٍ، فلسبب أن دليله لم يأت له ما يعكره عليه بعد، والله سبحانه وتعالى يقول «ولم يصرّوا على فعلوا وهم يعلمون». فمثلاً عالم الأصول المحقق، يعرف الواجبات والمندوبات والمكروهات والمحرمات ويعلم حدود كل منها، كما سنرى في كتاب الأحكام، لكنّ هذا لا يمنع من تركه بعض المندوبات، لبعض الوقت، أو ما شابه. ولا يصح أن يترك العالم المحقق الواجبات أو يُقدم على فعل المحرمات، ففي هذا إسقاط للعدالة. كما لا يصح أن يكون ممن يترك المندوبات تركاً عاماً كلياً، أو يفعل المكروهات فعلاً عاماً كلياً، لأن تارك المندوبات تركاً كلياً مرتكب لمحرم، لأن المندوب الجزئي إذ عم في كل المندوبات أو كان في كل الأوقات، فهو واجب بالكل ، والمكروه بالمثل عكساً. فالعالم قد يقع في مكروه هنا أو هناك، أو يترك مندوبا هنا أو هناك، والله غفورٌ رحيم. ثمّ إنه عادة، مع الإخلاص والتقوى، فإن المعرفة الحقة وفهم هذه الأمور ومعرفة حدودها وإدراك حدود ما يمكن أن يسامح فيه مما لا يُسامح، يجعله يرجع إلى الحق بتوفيق الله، إذ تعدى مانع الجهل ابتداء.

كذلك لا يصح من العالم المحقق أن يكون غير متفق الظاهر والباطن، بل يجب أن يتفق ظاهره وباطنه. وهذا يظهر للناس من مراقبة أقواله وأفعاله. فإن رأيت تردداً بين الآراء أو المواقف، وخلطاً فيها، أو تململاً في محاربة البدعة والكفر حسب المواقف المختلفة، فاعلم إنه ليس ممن يجب أن يُنسب للعلم تحقيقاً، بل تلفيقاً. فالمحكم في هذه المسألة هو المحاولة الدائمة للصلاح والتقوى.

وما نخلًص اليه في هذه المسألة، أي مسألة ضرورة اتباع عالم من عدمه، فإننا نميل إلى رأي أنه لا بد من أن يكون هناك توجيه معين لطالب العلم، فلا يَكِل كلّ علمه إلى ما يهديه اليه عقله من قراءة الكتب. ولعل ما في طرق تحصيل العلم اليوم من معاهد وجامعات شرعية يكون فيه بعض هذا الأثر، إذ إن ما ألفه الناس في القديم من التزام عالم على وجه الدوام، والعيش على عتبة بابه، لم يعد أمراً ممكنا، بل مستحيلا على الجملة في حقيقة الأمر. لكنه، في نفس الوقت، لا يمكن أن يعتمد

المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمى يتخذ إماما في العمل فلا يخلوا إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط أو لا. فإن جرى فذلك الأصل صحيح وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يراد بالفرض لتقع الأعمال فى الوجود على وفقه من غير تخلف كانت الأعمال قلبية أو لسانية أو من أعمال الجوارح فإذا جرت فى المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه وإلا لم يكن بالنسبة إليه علما لتخلفه وذلك فاسد لأنه من باب انقلاب العلم جهلا . ومثاله فى علم الشريعة الذى نحن فى تأصيل أصوله أنه قد تبين فى أصول الدين امتناع التخلف فى خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم وثبت فى الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد فإذا كل أصل شرعى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ولا استقام بحسبها فى العادة فليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها ويقع ذلك فى فهم الأقوال ومجارى الأساليب والدخول فى الأعمال

طالب العلم كليّة على معلم يأخذ بيده خطوة خطوة، كلّ الطريق. بل يجب أن يصل إلى أوائل العلم مصاحباً لمعلم أو أكثر، ثم يتوجّه بعيني رأسه وعقله إلى الكتب، يحاكيها وتحاكيه، فإن وجد صعوبة في ترجمة فكرة أو استيعاب رأي، فهو المعلم يتواصل معه ليجد بغيته.

ثم إنه من سلك طريق القراءة والأخذ عن الكتب، فإنه يجب أن يكون تركيزه على قراءة أُمهات كتب السلف. والحق الذي شاهدناه هو أن قراءة كتب الخلف توسع المدارك، وتفيد في رؤية تعدد وجهات النظر، لكن لا يصح أن يؤخذ العلم من كتب المتأخرين لا غير. ومن فعل ذلك فستعرفه في لحن القول واللفظ والفكر. ولذلك صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «خير القرون قرني ثم الذي يلونه ثم الذي يلونه»، فهذا بذاته يدل على أن السابق خير من اللاحق. وعن ابن مسعود «ليس هناك عام الا الذي بعده شر منه ولا أقول عام أمطر من عام ولا عام اخصب من عام ولكن ذهاب خياركم وعلماءكم»، وفي المعنى نقول كثيرة تدل عليه بالقطع. ولذلك قال «صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالأحوط في العلم على أي نوع كان، وخصوصاً في علم الشريعة الذي هو العروة الوثقى».

فأما **فهم الأقوال** فمثل قوله تعالى {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا}[١]

(٩٩/١)

إن حمل على أنه إخبار لم يستمر مخبره لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره وإذلاله فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه وهو تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب أن يحمل ومثله قوله تعالى {والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين}[٢] إن حمل على أنه تقرير حكم شرعى استمر وحصلت الفائدة، وإن حمل على أنه إخبار بشأن

(١٠٠/١)

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة على ما علم قبل الآية

أما **مجارى الأساليب** فمثل قوله {ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا} الخ فهذه صيغة عموم تقتضى بظاهرها دخول كل مطعوم وأنه لا جناح فى استعماله بذلك الشرط ومن جملته الخمر لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم فى الأسلوب مع إهمال السبب الذى لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال {ليس على الذين آمنوا}[٣] فكان هذا نقضا للتحريم فاجتمع الإذن والنهى معا فلا يمكن للمكلف امتثال. ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأول فى الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم فى الخمر وقل له إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله إذ لا يصح أن يقال للمكلف اجتنب كذا ويؤكد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدا ثم

(١٠١/١)

يقال فإن فعلت فلا جناح عليك وأيضا فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى لقوله {إذا

[١] النساء ١٤١

[٢] البقرة ٢٣٣

[٣] المائدة ٣٩

ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات}[1] فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها إذا شربت لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما **الدخول في الأعمال** فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعا أو عقلا فهو غير جار على استقامة ولا اطراد فلا يستمر الإطلاق وهو الأصل أيضا لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة حتى تقيد بالقيود المقتضية للإطراد والإستمرار فتصح وفى ضمنه تدخل أحكام الرخص إذ هو الحاكم فيها والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا، ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط بل كثيرا ما تجد خرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الإجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبرين والشيوخ المتقدمين، وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بها مع بعض شيوخ العصر.

إحداهما أنه كتب إلى بعض شيوخ المغرب في فصل يتضمن ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه والشغل به فقال فيه وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته فرغ سره منه بالخروج عنه ولو كان يساوي خمسين ألفا كما فعله المتقون فاستشكلت هذا الكلام وكتبت إليه بأن قلت أما أنه

(١٠٢/١)

مطلوب بتفريغ السر منه فصحيح وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب ولو كان واجبا بإطلاق لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم وديارهم وقراهم وأزواجهم وذرياتهم وغير ذلك مما يقع لهم به الشغل في الصلاة وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سببا للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال وأيضا فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل فإنا نجد كثيرا ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ولا سيما

[١] المائدة ٣٩

إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلا ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة هذا ما لا يفهم وإنما الجاري على الفقه والإجتهاد في العبادة طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره إن أمكنه الخروج عنه شرعا وكان مما لا يؤثر فيه فقده تأثيرا يؤدي إلى مثل ما فر منه أو أعظم ثم ينظر بعد في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة أو استحبابها أو سقوطها وله موضع غير هذا اه حاصل المسألة. فلما وصل إليه ذلك كتب إلي بما يقتضي التسليم فيه وهو صحيح لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جار في الواقع على استقامة لإختلاف أحوال الناس فلا يصح إعتماده أصلا فقهيا ألبتة.

والثانية مسألة الورع بالخروج عن الخلاف فإن كثيرا من المتأخرين يعدون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوبا وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها

(١٠٣/١)

ولا زلت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيها إلى المغرب وإلى إفريقية فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر بل كان من جملة الإشكالات الواردة أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها إختلافا يعتد به فيصير إذا أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة ولا معاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا ما فيه، فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه المختلف فيه إختلافا دلائل أقواله متساوية أو متقاربه وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل من محصلي مواد التأمل وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل وأما الورع من حيث ذاته ولو في هذا النوع فقط فشديد مشق لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه وقد قال عليه السلام حفت الجنة بالمكاره هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ما قررتم من الجواب غير بين لأنه إنما يجري في المجتهد

(١٠٤/١)

وحده والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة لا عند تعارض الأقوال فليس مما نحن فيه وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين، والعامي في عامة أحواله لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين والذي دليله أضعف ولا يعلم هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا، لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر وليس العامى كذلك وإنما بني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة والخلاف الذي لا يعتد به قليل كالخلاف في المتعة وربا النساء ومحاش النساء وما أشبه ذلك.

وأيضا فتساوى الأدلة أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين فرب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد لأن ما يأمره به من الإجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده من غير أن يخرج عن الخلاف لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور وهو شديد جدا ومن يشاد هذا الدين يغلبه وهذا هو الذي أشكل على السائل ولم

(١٠٥/١)

يتبين جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة وإذا تأملنا مناط المسألة وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بينا. فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع وإن كان شديدا في مخالفة النفس وورع الخروج من الخلاف صعب فى الوقوع قبل النظر في مخالفة النفس فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج وأنه ليس ما أشرتم إليه» اهـ ما كتبت به وهنا وقف الكلام بيننا .

ومن تأمل هذا التقرير عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد ولا يجري في الواقع مجرى الإستقامة للزوم الحرج في وقوعه فلا يصح أن يستند إليه ولا يجعل أصلا يبنى عليه والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جدا وعليه ينبني كثير من مسائل الورع وتمييز المتشابهات وما يعتبر من وجه الإشتباه وما لا يعتبر وفي أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله[١]

[١] المقدمة الثالثة عشرة، وهي مقدمة هامة لطالب العلم والمتفقه، لأنها تتحدث عن بيان الأصول التي يجب أن يتخذها العالم أو طالب العلم أو الفقيه أو المتفقه أصولا يبني عليها أحكاما شرعية. فالخلط في الأصول هو أساس البدعة. فإذا اعتبرنا أصلا ليس بأصل حقيقة فقد أسقطنا جزءاً من الشريعة. وإذا تركنا أصلا معتبرا في الشريعة دون اعتبار، أسقطنا أمراً في الشريعة. ولذلك فالظاهرية حين أسقطوا القياس قال السلف عنها «بدعة ظهرت بعد المائتين». فإسقاط أصول أو إضافة أصول ليست من أصول الشريعة، أو ليست من الأصول المعتبرةفي الأحكام الشرعية يؤدي إما إلى البدعة، وإما إلى الخلط والتغيير في أحكام الدين. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله «كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فلا يخلوا إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله بحيث لا يضيع منه ركن ولا شرط أو لا، فإن جرى فذلك أصل صحيح وإلا فلا»، وتفصيل هذه الجملة أنّ الشريعة موضوعة لكل زمان ومكان وحال. وهي تغطي احتياجات البشر في كل حال من الأحوال وفي كل زمان ومكان، أفرادا وجماعات. فطبيعة شرع الله سبحانه وتعالى هي الاستمرار والشمول والعمومية. وما كان هذا شأنه فلابد أن يكون فيه صورة الاستمرارية، والدوام وهو الاضطراد في الحدوث، لأنها إن كانت تعم و تشمل كل الأزمنة وكل الأمكنة وكل الأحوال فلابد أن تكون مستمرة ومضطردة، ولا تصلح أن تقوم على أسس جزئية أو منفصلة أو خاصة أو استثنائية.

وشرط الاستثناء أن يكون محدوداً، كما بيّناه في بحثنا المذكور آنفا. فإذا كَثُر الاستثناء، لم تصح القاعدة. فكلّ ما هو أصلٌ في شرع الله سبحانه وتعالى موصوف بالعمومية والشمولية ليكون صالحا لكل زمان ومكان وحال، فتكون أصول هذه الشريعة مبنية على الاضطراد و الاستمرار بلا تخلف. وعدم التخلف ليس المقصود به بإطلاق، إذ الأحكام الشرعية والأصول الشرعية عادة ما يأتي عليها تخصيصات واستثناءات وقضايا أعيان، يظهر إنها تضاد هذا الأصل، فيظهر أن الأصل ليس بمضطرد، وهو ليس كذلك. فهذه الجزئيات إما أن يتوهم المجتهد أنها تحت قاعدة ما، لكنها تقع تحت قاعدة أخرى كما ذكرنا، أو إنها تدخل تحت عموم مفهوم الاستحسان، فيعدل بها عن قاعدة لأخرى مراعاة للمصلحة العامة أو ما شابه.

والأصل ينص على أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وهو أصل مضطرد، من حيث أن أحكام الشريعة كما ذكرنا أحكام عامة، والله سبحانه وتعالى حين يتحدث يتحدث إلى كافة الناس «يا أيها الناس» أو «يا أيها الذين آمنوا»، بخطاب الشرع، فلا يصح أن يقال عن آية ما، إنها وردت بصيغة عموم، فالمقصود بها حالة خاصة أو حالة معينة، مثل «يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن تخضعن بالقول ..»، فيزعم زاعم أنّ هذه الآية خاصة بنساء النبي صلى الله عليه وسلم لا غير! بل هي لكافة النساء، وتوجيهها أصلاً لنساء النبيّ صلى الله عليه وسلم. فالخطاب هنا مّوجه لنساء النبي صلى الله عليه وسلم، من حيث هنّ أمهات المؤمنين، كما يتحدث القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم بقوله «يا أيها النبي ..» وهو أمر له صلى الله عليه وسلم، ولأتباعه من المؤمنين، وهو كثير في القرآن. لكن الحكم عام لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما ذكرنا. فالأحكام تُبنى على العموم، والقرآن حين ينزل بحكم من الأحكام يقصد بها العموم والشمول. ولذلك قال علماء الأصول أن الأصل هو إتباع العموم حتى يأتي المخصص. فلا يصح أن نخصص قبل أن يثبت نقلا صحيحا للتخصيص. فاللفظ العام يشمل كل أفراده أو اللفظ المطلق يشمل كل ما يتحقق في هذا الإطلاق. والفرق بين العام والمطلق كما هو معلوم، أن عموم العام شمولي وعموم المطلق بدليّ، فالمطلق عام بوجه ما.

قرر الشاطبي أن «الأصل العلمي الذي يتخذ إماما في العمل إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه «. فمجاري العادات التي يجب أن تقع على حسبها الأعمال هي مقتضى العلم، سواء كانت هذه الأعمال قلبية أو لسانية أو بالجوارح. فالعلم الحادث الذي ينبني عليه عمل سواء قلبا أو عقلا أو لسانا أو عملا من غير تخلف، هو العلم الصحيح، وإلا لم يكن علما لتخلفه. وما لم نستطع أن نقيم عليه عمل فهو علم فاسدٌ لأن مقتضاه لم يحدث. فهو باب من أبواب انقلاب العلم جهلاً، إذ العلم الذي لا يؤدي إلى العمل، جهل في حقيقته.

ثم يقول: «ومثاله في علم الشريعة أنه قد تبين في أصول الدين امتناع التخلف في خبر الله تعالى وخبر رسوله، وثبت في الأصول امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج على المعتاد». ذلك أن الغالب الشريعة هو ما ينبني عليه الحكم عادة، والغالب هو ما فيه حرج شديد، لا تكليف ما لا يطاق، فألحق بالتكليف بما لا يطاق التكليف بما فيه شدة خارجة عن المعتاد إذ هو الغالب. فما لا يطاق غير موجود في الشريعة، بل إن الضرورات نفسها نادرة الوقوع، فكم من البشر خرج إلى الصحراء وكاد أن يموت من العطش، أو من وُضع السلاح على رأسه ليكفر!. فمن هنا كانت الحاجة تنزّل منزلة الضرورة، من حيث إن مجارى العادات التي لا تتخلف والتي عليه

الأكثيرة الغالبة هي في مرتبة الحاجيات، فألحقت بالضرورات. كذلك هنا في هذا الموضع، ألحق ما هو خراج عن المعتاد بما لا يطاق. فقد كان من الممكن أن يكلّف الله سبحانه وتعالى الناس بالصيام ثلاثة أشهر أو ستة شهور أو تسعة، أو أن يكلفهم بالصيام في زمان بالذات، كما في الصيف، دوما، وهو من باب الإصر الذي رفعه هنا بعد أن كان وضعه على بني إسرائيل. لكن هذا فيه حرج زائد. والمؤمنون كانوا سيأتمرون بأمر الله، ولكنه أمر خارج عن المعتاد، وما جعل الله في الدين من حرج. وهذه قاعدة هامة جدا في استنباط الأحكام الشرعية.

ثم يقرر الشاطبيّ ثلاثة قواعد يجب أن ينظر الفقيه إلى ما يعرض له بمنظارها، وهي فهم الأقوال، ومجارى الأساليب، والدخول فى الأعمال. وهذه الأمور الثلاثة، هي في الحقيقة، من أساليب منهج النظر والاستدلال في الشريعة، ومن طرق التفسير القرآني بلا شك.

ففي الأقوال لا بد أن يكون القول متناسقاً محكماً، يُفهم منه معنى لا يتناقض بذاته، مثل المثل الذي ضربه الشاطبيّ، فلو أن الآية أخذت على أنها آية إخبار، تناقضت مع واقع الأمر، إذ نرى للكافرين سبيلاً، بل سبلاً، على المؤمنين. لا يمكن إلا أن تكون آية إنشاء، أيْ فرضنا على المكلفين ألا يتركوا أنفسهم عُرضة للكافرين، ليكون لهم سبيلا عليهم، بل يجب صدّهم وإعلاء كلمة الإيمان. ومثلها آية النساء «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم»، فإن كانت آية إنشاء، فإن ذلك يقتضى التضارب في القرآن، من حيث قال تعالى «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»، فلابد أن تكون آية إخبار، بمعنى أنّ الفطرة الإنسانية لن يكون منها عدل مطلق، ولهذا أتى بما يجب أن يتناسب مع هذه الفطرة بعدها مباشرة بفاء الترتيب، فقال تعالى «فلا تميلوا كلّ الميل، فتذروها كالمعلقة»، أيّ إن بعض الميل لا بأس به، وقيل إنه الميل القلبيّ وقيل غيره، ولا أميل إلى إنه الميل القلبيّ فقط، ولكن ليس هذا موضع توسع في هذه النقطة. كذلك مثال قوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين» فهذا إن حُمل على إنه أمرٌ بشأن الوالدات، فيكون حكماً شرعيا ينبني عليه حقوقا وواجبات في أحكام النفقة إذا طلقت، وغير ذلك. لكنا نعلم أنه في بعض الأحيان قد لا ترضع الأم أصلاً، وتأتي بمرضعة. فلابد أن تكون آية إنشاء حكم شرعي قد يتخلف لعارض. فالأصل أن فهم القول يجب أن يكون من حيث لا يخرم الاضطراد والاستمرار في الشريعة، وعدم التخلف في خبر الله وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم، ويجرى مجارى العادات، حسب تعبير الشاطبي.

وأما مجاري الأساليب فقول الله سبحانه وتعالى «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا» هي صيغة رفع جناح، وهو من المباح. فالذين اتقوا يأكلون كل مباح بلا تعدٍ. فإذا اتقوا وآمنوا لم يتعدوا هذا إلى محرم، وهو ما يدخل فيه الخمر والخنزير، كما في قوله تعالى «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...». فرغم أن الصيغة الأصلية صيغة عموم تقتضي

بظاهرها دخول كل ما هو من المأكولات والمطعومات لمن آمن واتقى، لكن هذا الظاهر يفسد جريان الفهم في الأسلوب. والأساليب يجب أن يعتبر فيها الأصول المضطردة، فالأصل المضطرد هنا هو إتباع أمر الله سبحانه وتعالى، والجمع بين أطراف الأدلة، وفهم القرآن بشكل عام، وعدم تداخل وتعارض الأدلة الشرعية، وإلا استلزم ذلك أن أحد الأقوال التي ذكرنا لا تعمل، وإعمال الكلام أولى من إهماله. لذلك لما جاء الصحابي إلى عمر رضى الله عنه، قال له: «لو اتقيت ما شربت الخمر»، وهو مقتضى الفهم الصحيح للأسلوب، إذ لو لم يكن كذلك اجتمع الإذن والنهي معا، فلا يمكن للمكلف الامتثال.

وأما الدخول في الأعمال فقد قرر الشاطبي إنه العمدة في المسألة. والمعنى هنا أن يجب النظر فيما يَحمِل من الأحكام الشرعية على حرج زائد عن العادة، أو ما يأتي بمشقة زائدة عن المعتاد. فالأصل أن أحكام الشريعة مضطردة جارية على العموم لا تتخلف، بالنسبة للمكلفين، كما أسلفنا، فإنه لا يُتصور فيها حرج أو مشقة زائدة، «وما جعل عليكم في الدين من حرج». فإذا كان الدخول في عملٍ يؤدى إلى هذا الحرج والى مشقة خارجة عن المعتاد لم يكن صحيحاً، بل هو مخالف للعمل الذي يجب أن تجرى عليه الأصول في عمومها واضطرادها دون تخلف. ومثال ذلك من قال بأن شرط الدخول في الصلاة أن يتخلى المرء عمّا يشغله عنها بالكلية، فإن شغله المال خرج عنه، أو العيال نفضهم عن نفسه، فإنّ هذا لا يصح، إذ يؤدى إلى مشقات لا تقرها الشريعة، بل تؤدى إلى خراب الشريعة. فوضع القيد أو الشرط علي العمل بهذا الشكل يؤدى إلى ظهور عدم صحته. أمّا إذا كان الشرط أو القيد مؤدياً إلى جعل العمل أقرب للمشقة العادية، مثلما في الرخص مثلا، كان القيد أو الشرط صحيحاً، مثل قيد السفر للقصر والجمع. فالقاعدة هنا هي أن ينظر الفقيه في القيد والشرط المُضاف، من حيث نتيجته وأثره على الدخول في العمل، إن أدى إلى زيادة المشقة، وجعل العمل لا يجرى على اضطراد بمشقة عادية، لم يصح، وإن كان مما يجعل العمل يضطرد ويستقيم على وفق العادات الجارية، صح.

والحق أن هذا يبيّن حساسية الشريعة بالنسبة لموضوع الحرج في الأحكام الشرعية. ففي العصور الحديثة، أو في عصرنا خاصة، تجد بعض المشايخ استعمل قاعدة رفع الحرج بإطلاق، فأحل ما أحل، وقال حلال حلال حلال! ورفع الحرج في غالب أحكام الشريعة. والبعض الآخر لم يراع هذه المعنى ووقف عند حدود التحريم في غالب ما قرر. وهذا الباب يبين مدى تيسير الله سبحانه وتعالى على البشر، ومدى ضرورة إعمال الفكر في اتجاه فهم الحرج الزائد وتحديده. والرخصة هي مثال واضح للقيود التي توضع على أصل عام حتى يمكن أن يستمر ويضطرد. فوضعت الرخصة على أصل الصلاة في السفر، لأن اضطراد الصلاة في السفر بشكل عادي يؤدي إلى نوع من الحرج

الزائد لا مجرد الحرج، إذ مطلق الحرج مفترضٌ في العمل، ولا جناح فيه، إذ الشريعة تكليف، والتكليف حسب التعريف مشقة. فالمشقة جزء من التكليف وإلا ما سمي تكليفا، أي فيه كلفة على العبد. ولكن هنا نتحدث عن الحرج الزائد أو الحرج المُطلق. فالزيادة يمكن تقديرها من دراسة الشريعة ودراسة الأحكام الشرعية، ودراسة الأمور الاستثنائية ومنها الرخص، حتى ينشأ في نفس الفقيه مقياس، يقيس عليه القدر الزائد كما ينظر الكيميائي للمياه الملوثة، فيضع مقياس التلوث، فاذا ارتفع شيء بسيط تقول تصلح للشرب لا تزال، ولكن إن ارتفع إلى حد معين امتنع عن السماح بشربه. فهذا هو المِسبر الذي تطبقه على مفهوم الزيادة في الحرج والمشقة، وهو الفرق بين مُطلق الحرج والحرج المُطلق.

ويلفت الشاطبيّ النظر إلى إنه كثيرا ما تجد إنخرام هذا الأصل، الذي هو ضرورة كون الدليل مضطرداً ومستمراً في العوائد العادية، دون مشقة زائدة، في أصول المتبعين للمتشابهات والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم. كما قد يظهر ذلك في بعض مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبرين والشيوخ المتقدمين. ومثال ذلك ما نراه في أحكام الأقليات في الغرب، مثل تناول ذبائح أهل الكتاب. فالغربيون نصارى أصلاً، وهم على عقيدة النصرانية التي وردت في القرآن عنهم لا يزالون، وإن انتشر بين عدد منهم الإلحاد. فلو عاملناهم على أنهم ملاحدة، فوجب أن نعامل أهل الإسلام في بلاد الاسلام بالمثل، إذ كثر فيهم الملاحدة والعلمانيون كذلك. فالأصل إن أهل الكتاب هم من يعيش في الغرب اليوم. فإذا نظرنا إلى ذبائحهم، وجدنا إنها حلال للمسلم ابتداء، وكذلك نكاح نسائهم. فإذا أفتى أحدٌ بحرمتها بناءً على إنّ الدولة علمانية لا تتبنى الشريعة بكاملها، فليحكم بحرمة كلّ لحمٍ في كثير من بلاد الشرق المسلم. ثم، على أصلنا هذا، فإن ذلك يسبب حرجاً زائداً للمسلم في هذه الأنحاء، من حيث إمكانية الحصول على اللحم «الحلال»، فليس كلّ محلة بها من يبيع مثل هذا الصنف. فإذا وضعت هذا القيد، وهو أنّ أهل الغرب ليسوا أهل كتاب، ومن ثم يحرم أكل ذبائحهم، لكان هذا إعنات للمسلمين في الجاليات كلها. لكن الأصح إنه مما أبيح، والقدرة على غيره تجعله مندوبا. فهو حكمٌ يسمح باضطراد الحياة دون مشقة زائدة، من دون وجود نصّ يخالف ذلك أصلاً.

وقد مسّ الشاطبي هنا مسألة هامة هي دعوى الخروج من الخلاف. فالخلاف المعتبر في الشريعة هو الخلاف بين المجتهدين، لا غيرهم. ثم إنه إن نحينا منحى أنّ الرأي الأتقى هو الأشد تورعاً، للزم أن يعيش الناس، في كافة أمور حياتهم، في مشقات متواصلة، إذ ليس هناك أمرٌ في الشريعة لم تتعدد فيه الآراء. فتتبع الأشد على أنه الأكثر ورعا، لا يمكن أن يكون أصلاً يجرى عليه العمل. وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما

يليه القسم الثاني «كتاب الأحكام» إن شاء الله تعالى

(١٠٦/١)

د. طارق عبد الحليم



لم يكن فيه إثم. والإثم هنا مرفوعٌ عن العاميّ لعدم قدرته على تقصى دليل المجتهد. ولا يعنى هذا تتبع رخص المذاهب بحال، بل مراعاة أحوال المكلفين عند الإفتاء. والعامي لايعلم كيف يخرج من الخلاف، أو أن يختار بين هذا الرأي أو ذاك بناء على صحة الأدلة. فأن يُطلب منه غير ذلك فهو تكليف بما لا يطاق.

ويجب أن نلاحظ هنا فرقا دقيقا بين نوعين من الورع، الورع العام المُصاحب للعمل الشرعي، وهو الابتعاد عن المحرمات، وفيه مدافعة النفس عن الفعل المحرم رغم رغبة النفس فيه، وهو ما يكون بدفع هواها، وفيه ما فيه من شدة، رغم أن العمل في ذاته ليس فيه شدة، إذ إن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، ولكن الحرج جاء من هوى النفس ومدافعته. والنوع الثاني من الورع هو ما يظنه البعض خروجا من الخلاف باختيار الأشد، وهذا تأتي فيه الشدة دون داع لها، بل هي من خارج نطاق مشقة العمل نفسه، أو مدافعة النفس هواها، إذ هي زائدة عن مجرد العمل، بما يتعدد فيها من آراء، وهذا مقتضى التنطع في الدين، وقد جاء في الحديث«هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ . قَالَهَا ثَلَاثًا» رواه مسلم، قال النووي في شرحه على مسلم «المتعمقون ، الغالون ، المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم»كتاب العلم.

فالقاعدة الثالثة عشرة تؤدي إلى ضبط العقل في الأصول التي تضطرد، لأن غالب الأمور، سواء شعرنا أم لم نشعر، يأتي من عدم تطبيق الأصول الصحيحة في مواضع البيان. فنأتي بأصل لا يصح أن يضطرد ونعتبره أصلاً نبنى عليه. والأصل قد يكون موجوداً وقد يكون صحيحا، ولكن يجب أن نعتبر القيود والشروط التي تضمن أن يستمر في الاضطراد. وهذا تخريج باب الاستحسان إذ هو يقوم من حيث إن الأصل لا يضطرد مع القياس المباشر. فالاستحسان قيد على القياس، لأنه عدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، حتى يضطرد الأصل وهو رفع الحرج. ورفع الحرج أصل أعم من الأصل الذي فيه مسألة القياس، من حيث أن القياس أصل وفرع وحكم أصل وعلة. فالأصل في قياس ما أضعف قطعا من أصل رفع الحرج، الذي هو من أكبر الأصول في الشريعة. فإذا لم يضطرد الأصل قياساً، لجُأ إلى الاستحسان والله تعالى أعلم.

مقدمات ضرورة

١. صلاحية الشريعة لكل زمانٍ ومكان

٢. اتفق علماء أهل السنة والجماعة على أنّ الله سبحانه قد أنزل الشرائع فيها هدى ورحمة للعالمين، وأن لهذه الأحكام كلها علل وأسباب قصد اليها المولى سبحانه، وأنه قصد فيها إلى جلب مصالحهم وتحقيقها، وإلى درأ الفساد ودفع الضرر عنهم، على أكمل وجه ممكن (ألا يعلم من خلق)، تفضلاً منه وتكرّماً على البشر، خلافاً للمعتزلة الذين أوجبوا ذلك على الله، حاشاه أن يوجب أحدٌ عليه شيء، وخلافاً للأشاعرة الذين قالوا إن الأحكام غير مُعللة إبتداءً، وإنما هي محض إختيار المولى بلا حكمة، حاشاه أن يفعل أيّ شئ إلا لحكمة. قال الشاطبيّ: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا» الموافقات٢ ٦. ويقول الإمام بن القيم «إن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها» أعلام الموقعين.

وقد بين الإمام محمد أبو زهرة الفجوة التي يريد المتفلتون من الشريعة باسم المصلحة، الولوج منها فقال «ثبت بالإستقرا والنصوص أن الشريعة الإسلامية قد اشتملت أحكامها عل مصالح العباد .. وأن هذه المصلحة واحة بينة لذوى العقول المستقيمة، وإن خفيت تلك المصلحة على البعض أو اختلفوا في شأنها، فمنشأ ذلك استيلاء تفكير آخر على عقل أحد الناظرين غشى فلم يدرك حقيقة المصلحة الذاتية الثابتة في الحكم الإسلامي، او أن يكون متأثراً بحالٍ وقتية، أو مأخوذاً بنظر موضعيّ أو شخصيّ، كما يدعى بعض الناس اليوم أن المصلحة في إباحة الفائدة (البنكية)، ويتجاوزون الحدّ متأثرين بإنغمار الناس فيها، فيدعون أنها غير داخلة في عموم الربا المحرم بنص القرآن، ولقد جرؤ بعض الناس ممن غشاهم الهوى فقرر أن لا مصلحة في عقوبة الجلد على الزاني والزانية[١]، وكذلك زعم بعض الذين

[١] بل قد زعم بعض أقطاب الإخوان أنّ هذه العقوبات ليست من الشريعة ابتداءً، راجع ما قاله محمد مرسى على الهواء في برنامج تليفزيوني.

استولى عليهم الهوى أنّ في الخمر مصلحة تفوق مضرتها، وما هذا كله إلا غاشية من غواشى التأثر الفكريّ بأقوامٍ تحللوا من كلّ حريجة دينية، وأصاب تفكيرهم رقٌّ موضعيّ» أصول الفقه٢٤٥ . فمقصد الشارع من التشريع إذن هو تحقيق مصالح العباد على أكمل وجه، ودرأ المفاسد عنهم قدر الممكن المتاح.

٣. لكن من الضروري هنا أن نبين الفرق في إستعمال التعبير الأصوليّ «مقاصد الشرع»، في بعض مظانه، وبين تعبير «المصالح»، إذ إنهما يتطابقان في بعض المحال، لكنهما يختلفان في بعضها الآخر، حسب نظر بعض العلماء.

لا شك في أنّ مقصد الشرع من تنزيل الأحكام الشرعية هو ما قررنا من قبل، من جلب المصالح وتطثيرها ودرأ المفاسد وتقليلها. لكنّ هناك مقاصد عامة تجمع شتات هذه المصالح، هي التي يرجع اليها بعض العلماء كالإمام الطاهر بن عاشور، في مرتبة أعلى من الأحكام الشرعية التفصيلية، كالعدل، والمساواة، والحرية والسماحة.

وقد جرى بن عاشور في بحث المقاصد على سبيلٍ يَختلف في النّظر اليها عما جَرى عليه العُلماء في توجِيهها، وما دَرَج عليه الدارسون في هذا العلم، من إنها تُعنى بحفظ الضرورات الخمس، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وإن كانت تلتقي بها في أعلى مراتبها. فابن عاشور، وإن أدرج الضرورات الخمس في غقامة مصالح الناس، يعنى بالمقاصد أمرين: العلل الأولى أو المبادئ الأصلية التي بنيت عليها الشريعة، وجعلها الفطرة التي بني عليها الدين وخلق بها الإنسان، ومقاصدها هي السَماحة والمُساواة والحُرية، ثم الثاني، وهو الأدْني منها، علل الأحكام التفصيلية أو الجزئية التي جاءت في مفردات في الشريعة. ونكاد نُجزم من دراستنا لَمنهج الإمام، إنه إنما عرّف المقاصد بالحِكَمَ التي تقوم عليها الشريعة والتي تكون سابقة لمقاصدها، وبعلل الأحكام التي تنبنى عليها.

وقد ذكر الإمام قول من فرّقوا بين المقاصد والمَصالح، ونبّه إلى إنه إذا ثَبُتَ أنّ إدراك المَقاصد قد جُعل لتحقيق المصالح معاشاً ومعاداً، فليس من المُجدى التفرقة بينهما، إذ إعتبر أنّ المصالح هي التي ترجع اليها الأحكام الشرعية «وكان ذلك هو الأصل والأساس من

وضع كتاب المقاصد، وهو إعتبار المَصالح مناطاً للأحكام الشرعية» الشيخ محمد بن الحبيب بن الخوجة، كتاب «بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ج٢ ص١٧١.

إلا إنني قد نحيت مَنحى التفريق بينهما، حيث ذكرت «ضَرورة الفصلِ بين ما هو من مقاصد الشرعِ، وما هو من حِسابات المصالح والمفاسد، ومن ثمّ بين ما هو من المقاصد العامة والكليات الشرعية التي تثبت بجزئياتٍ متناثرة في الشريعة، نستلهمها من الأحكام الشرعية الثابتة، وبين حسابات المصالح والمفاسد التي تتخذ مجالها أساساً في تلك الحوادث التي ليس فيها حُكمٌ شرعيّ خَاصٌ، وإن أمكن إدراجها تحتَ قاعِدة كليةٍ أو مقصدٍ شَرعي عامٍ ثابتٍ، وهي ما أطلقَ عليها العلماء «المَصالح المُرسلة»، فأقمت التفريق على أساس عمليّ لا نظريّ، وذلك لما رأيت من أهمية ذلك في عَصرِنا، إذ إعتمد كثيرٌ ممن هم محسوبون على التيار الإسلاميّ وعلى الفِكر الإسلاميّ، على تقصى حسابات المصالح والمفاسد من حيث هي هي مقاصد الشرع الحنيف، فصحّحوا الزائف، وزيّفوا الصحيح» مقالات في السياسة والدين والحياة ص.

٤. ولا بأس هنا أن نثبت هنا هذه المقاصد التي عناها بن عاشور أظهاراً للمعنى وإتماماً للفائدة.

الفطرة، التي بُني عليها الإسلام، هي أصْلُ أصول الشريعة، وهي التي بُني عليها الإنسان «فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا» الروم ٣٠، وقوله صلى الله عليه وسلم «كل مولودٍ يولد على الفطرة»، فمنها تصدُر كلّ تصرّفاته، وبموافقتها تصلح هذه التصرفات أو تفسد، فهي «جملة الدين في عقائده وشرائعه» المقاصد ٢٧١. وقد جَاءت كلّ الأحكام الشرعية تؤكدَ حكم الفطرة، وتصونها، وتمنع إفسادها، وتنظّم موارِدُها، كما في أحكام الوضوء والطهارة، والزواج والرضاع، والقصاص والحدود، وإنشاء المعاملات وإبرام العقود، وكافة الأحكام الشرعية، إذ تتوجه بناءاً على هذا الغرض ولتأكيده. فكلّ ما ينافي الفطرة السليمة من العيب الخالية من الدنس، فهو من أمر الله وشرعهن ولذلك فإن الشريعة لّما جاءت لم تهدم كلّ ما قبلها، بل جاءت «بالتغيير والتقرير» السابق ٣٤٠، فأقرت ما هو من الفطرة، وبدّلت ما يناوئها ويضادها.

والسماحة، هي مقصد من أعظم مقاصد الشريعة، يجدها من استقرأ احكامها، منتشرة في كافة الأحكام الشرعية والتوجيهات النبوية، وهي معنى الوسطية والإعتدال في الشرع، ومعنى اليسر في الدين، قال تعالى «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» البقرة١٤٣، وقوله صلى الله عليه وسلم «رحم الله رجلا سمحا إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى» البخاري. ولذلك سُمى الدين بالحنيفية السَمحة كما في حديث البخاري. وقد بنيت عليها اكثر أحكام الشريعة بلا شذوذ، ولا عجب، إذ الدين هو الفطرة، والفطرة لا تستقل عن السماحة، والسماحة تأتي من معنى الرحمة، التي هي مقصود بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم «وَماَ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ» الأنبياء١٠٧. وقد جاءت السّماحة في تفاصيل الشرائع كما في المُعاملات من أحكام البيوع، والتيسير في الزواج، وتحريم الإعضال، وأنواع الرخص، والحثّ على الدخول فيها بحقها، وما لا يحصى من الجزئيات التي وردت مبنية على هذا المقصد.

والمساواة، هي مقصد عام للتشريع، وهي الأصل في المعاملات وإقامة الحُدود، إذ القصد من القصاص العدل بين الناس، الذي يقوم على أنهم سواسية بلا فرق، إلا ما فرضَه ظرفٌ طارئ على الأصل كالعبودية، او الصِغر، أو فساد العقيدة. والنساء سواسية كالرجال في أصل التكليف وفي الحقوق بحسب الفطرة الخاصة بكِلا الجنسين «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ» آل عمران ١٩٥. والمساواة مثلا في مفهوم الشريعة تستدعى حفظ الدين والتساوى في الجامعة الدينية، وحفظ المال لتساوى حقوق المِلكيات بين الناس. وفي المساواة بين المسلم وغير المسلم، يقرر بن عاشور أن الأصل هو المساواة في غالب الحقوق لخضوعهما لحكومة واحدة، كما في القاعدة الفقهية بالمذاهب الأربعة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، ثم إجماع العلماء على منعهم من الولايات الكبرى، لأنها، كما ذكر بن عاشور، تنافي مقصد حفظ الدين، وهم غير مؤتمنين على الجامعة الدينية النى تقوم علي حفظها الحكومة المسلمة، لا على أي جامعة أخرى كالقومية أو العرقية، منا أنها لا تتمشى مع منع عقد الولاء معهم لما ثبت في القرآن من ذلك، وكذلك ما في الولاية العامة من التشريف المضاد لذم الكفر وتحقيره. ثم ما في الجبلة من منع مساواة الرجل

للمرأة في حق الإنفاق، إذ هو حق لها دونه، ومنع مساواة المراة للرجل في كفالة الصغير لقدرته على الإنفاق والتوجيهن وهي أمور ثابتة في مقصد الفطرة.

والحرية، مبنية على أن «إستواء افراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية» المقاصد ٣٩٠. من هنا جاء التأكيد على القضاء على العبودية التي هي ضد الحرية. والشرع يؤكد على أن الحُرية تجرى في الإعتقاد والعمل، فحرية الإعتقاد تعنى التحرر من الخرافات والأوهام التي أضافها الإنسان لدين الفطرة، في غيبة من عقله، وحرية العمل تعنى أن «الداخلون تحت الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين من أحد. ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيه أحدٌ أن يحملهم على غيرها» المقاصد ٣٩٦. وقد نوّهنا بأولوية هذا المقصد الشرعيّ في مقالنا عن التجديد السنيّ حيث قلنا أنّ «هذا يدلّ على عِظم قدر الحرية وحق التعبير، والدفاع عنهما ولو بالموت دونهما، وهو أوضَحَ من ان ندلّل عليه. ولتحقيق هذا المَقصد، يجب على المُجتمع المُسلم عامة، ويندب للفرد خاصة، ان يشارك في كل عملٍ من شأنِه أن يأتي بالحُرية، ويمنع الكَبتَ والظُّلم».

ثم يتحول بن عاشور إلى الحديث عن مقاصد الشريعة في أوجه الأحكام الشرعية التي تتناول مناحى الحياة الإنسانية في شتى جوانبها. فمقاصد الشريعة في القضاء «أن يشتمل على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفيّ، وذلك مأخوذٌ من حديث الموطأ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إنما أنا بشر، وإنكم تختصِمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحقِ أخيه فلا يأخُذه، فإنما أقتطعُ له قطعةً من النار» «المقاصد ٤٩٨. ثم مقاصد الشرع في نظام العائلة «أن الأصل الأصيل في تشريع العائلة هو إحكام آصرة النِكَاح، ، ثم آصرة القرابة ، ثم آصرة الصهْر، ثم ما يقبل الإنحلال من هذه الأواصر الثلاثة» المقاصد ٤٣٠. ثم تحدث عن مقاصد المال والتصرفات المالية، يقول «فالمال الذي يَتداول بين الأمة ينظر اليه على وجه الجُملة وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة حقٌّ للأمة عائدٌ عليها بالغنى عن الغير. فمن شأن الشريعة

أن تضبط نظام إدارته باسلوبٍ يحفظه موزعاً بين الأمة بقدر المستطاع، وأن تعين على نمائِه في نفسه أو بأعواضه بقطع النظر عن كون المنتفع به مباشرة أفراداً خاصة، أو طوائف وجماعاتٍ صغرى أو كبرى، وينظر اليه على وجه التفصيل بإهتبار جزء منه حقاً راجعاً لمكتسبه ومعالجه من أفراد أو طوائف أو جماعاتٍ معينة أو غير معينة، أو حقاً لمن ينتقل اليه من مكتسبه» المقاصد ٤٥٦. وهكذا في أحكام التبرعات والشهادة وغيرها.

ولا يخفى فضل هذا النظر وأهميته لمن يتصدى للقول في الحكومة الإسلامية، وللقيام بها فضلاً عن القول فيها، إذ إن مناحى النظر في متطلبات الحياة الحديثة، وضَرورة التشريع في كافة ما يَعرِض على الناس من حاجاتٍ، يجعل إعتبار هذه المقاصد الكلية غاية في الأهمية، وموَجّهاً للتقنين جمُلة وتفصيلاً.

ومما يجدر بالذكر والتنويه هنا هو أن المَقاصد الشرعية التي ذكرنا، والتي نبّه عليها بن عاشور، ليست عِللا للأحكام التفصيلية، ومن ثمّ لا يمكن أن نرجع اليها في إصدار الفتاوى دون الرجوع إلى جزئيات الشرع وأدلته. وهذا الإلتفاف حول الشرع هو ما ينادى به عدد من المُنتمين إلى الإسلام إسماً، النائين عنه قلباً وفكراً، بالرجوع إلى مبادئ الشريعة، أي مقاصدها العامة. وهذا خلل في العقيدة، لا إختلاف في الإجتهاد كما يهيؤا للعامة. ودور المقاصد، بأي من معانيها أو مستوياتها أن تُرشِد المُجتهد في الأحكام بشكلٍ عام، يوجه إجتهاده في الطريق الصحيح، لا أن يكون علة مباشرة للحكمن إلا فيما كان من مصلحة مرسلة.

كما يجدر أنّ ننوه هنا إلى أن ما سلف من «المقاصد العليا للشريعة» هي ما يحاول أن يروّج له العلمانيون من أنصار المادة الثانية فيا لدستور المصريّ والتي تنص على أنّ «مبادئ الشريعة الإسلامية» هي المصدر الرئيسيّ للتشريع. زيجب هنا ملاحظة أنّ كلمة «مبادئ» هي كلمة محدثة الإستعمال في هذا الشأن، كما أنّ هذه المقاصد الكلية لا تصلح أن تكون مرجعاً دون الأحكام التفصيلية كما سننبه بعد.

٥. مصادر الأحكام في الشريعة وموضع المصلحة في ترتيب الأدلة (ضرورة عدم رفعها لأعلى من مرتبتها)

من الضروريّ أن يكون معلوماً لدى الدّارس في هذا المِضمار، أنّ الله سبحانه قد أنزل الأحكام الشرعية في كتابه، وبيّنها وكمّلها في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم. وقد تضمنت تلك الأحكام وسائل استنباطها وطرق الوصول اليها، بأسباب نزولها، وبملابساتها في سياق السيرة، وبالطرق اللغوية التي صيغت بها، وبما هو مستقر في عقولِ العرب من بديهيات عن طرق الكلام العربيّ وأساليبه، ومن أدوات المنطق العقلي كأن الكلّ أكبر من الجزء، وأن الحُسن أفضلُ من القُبح.

وهذه الوسائل التي ذكرنا، قد أفرزت أوجها لإستنباط الأحكام، أسماها العلماء «الأدلة الشرعية»، أي الطُرق الشّرعية التي تدل على الحكم الشرعيّ التفصيلي في مَظانِه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وقد أحصى العلماء هذه الأدلة في كافة كتب أصول الفقه، وأجمعوا على أغلبها، وهي إحدى عَشر دليلاً على الأحكام، رفعها البعض إلى تسعة عشر دليلا كما ذكر القرافيّ، إلا أن هؤلاء أضافوا اليها بعض القواعد الفقهية. وسنعتمد ما استقرّ عليه الأصوليون خاصة المالكية والحنابلة في مُصنفنا هذا.

والأدلة تنقسم من حيث قوتها إلى قطعية وظنية، ومن حيث النظر إلى ثبوتها وإلى دلالتها، فيتحصل من ذلك أربعة أقسام منها

- قطعية الثبوت، قطعية الدلالة

  مثل آيات الكتاب كقوله تعالى «إن الله على كلّ شئ قدير»

- قطعية الثبوت، ظنية الدلالة

  مثل غالب عام القرآن ومطلقه كقوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»، فلم يُذكر فيها حكم الحامل المطلقة.

- ظنية الثبوت، قطعية الدلالة

  مثل الأحاديث التي لم تثبت نسبتها لرسول الله كحديث «لاضرر ولا ضرار»

- ظنية الثبوت، ظنية الدلالة

مثل أحاديث لم تثبت نسبتها لرسول الله وتتناول عاماً أو مطلقا.

والأدلة الشرعية إحدى عشر دليلاً، منها ثلاثة نصّية، وثمانية إجتهادية:

الأدلة النصية

١. **الكتاب**، آيات الذكر الحكيم

٢. **السنة النبوية**: القولية والفعلية والتقريرية، مما صَحّ أو حسن منها.

٣. **الإجماع**: ويعنى اتفاق مجتهدى الأمة على حكمٍ معين، مثل تحريم شحم الخنزير وإمامة أبي بكر الصديق

٤. الأدلة الإجتهادية

٥. **القياس**: ويقوم على قاعدة الجمع بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين، واصطلاحاً هو إجراء ذات الحكم في أمرين معلومين لوجود علة جامعة بينها.

٦. **الإستصحاب**: وأصله إبقاء الحال على ما هو عليه، حتى يأتي أمر يدل على تبديله، عقلا وهو البراءة الأصلية أو شرعاً.

٧. **الإستحسان**: وهو العدول عن مقتضى قياس ظاهرٍ إلى قياسٍ خفيّ لدليل أقوى ارتآه المجتهد.

٨. **قول الصحابيّ**: وقد اتفق الأئمة الأربعة على إعتباره حجة في المسائل الإجتهادية.

٩. **المصالح المرسلة**: وهي موضوع مصنفنا هذا، وتعريفها «هى الحكم الذي لم يشهد له الشرع بالإعتبار أو الإلغاء بدليل خاص، وإن شهدت له أدلة الشرع بشكلٍ كليّ عام».

١٠. **سدّ الذرائع**: وهو مبنى على أنّ ما يؤدى إلى الحرام فهو حرام، وعلى أنّ الوسيلة لها حكم المقصد.

١١. **العرف**: وهو ما استقرت عليه الأعراف الإجتماعية في مجتمعٍ ما، دون أن يتعارض مع أيّ من الأدلة السابقة.

١٢. **عرف أهل المدينة** (عند مالك): وهو العرف الذي استقر عند أهل المدينة زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة، من حيث إنه يعتبر من مقررات السنة النبوية، كما في حال مقادير المكاييل والمَوازين.

ولسنا بصدد شرح هذه الأدلة بأكثر مما ذكرنا في معناها العام، إذ محل ذلك كتب أصول الفقه، ويمكن مراجعة كتابنا «مفتاح الدخول إلى علم الأصول» للمزيد من الأمثلة والتفصيل في هذا الباب.

٦. **التحسين والتقبيح العقلي والشرعي**:

يجدر بنا هنا، لفائدة بحثنا في المصلحة، أن نتعرض سريعاً لأحد المفاهيم التي لها علاقة وثيقة بموضوع المصلحة ومعناها وحدودها، وهو الذي عُرف في أبحاث الأصول بموضوع التحسين والتقبيح. ويعنى بإختصار الإجابة وقد انقسم الناس فيه إلى ثلاثة أقسام:

المعتزلة: قالوا أن في الأشياء حُسنًا وقبحًا ذاتيين وأن العقل يمكن أن يُدركهما وحده قبل ورود الشرع ببيان الحسن والقبيح. قالوا الصدق حسن والكذب قبيح دومًا. ومن ثم يتعلق التكليف والثواب والعقاب على إدراك العقل وحده لذلك. فالعقل هو الحكم النهائي في إدراك الحسن والقبح والشرع يأتي للتأييد فقط. لذلك ردوا أحاديث لمخالفتها للعقل والنظر بزعمهم مثل أن النائم يغسل يده بعد الاستيقاظ قبل وضعها في الإناء، أو أجر الرجل وثوابه في مباضعة أهله. فربطوا بين الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة والثواب والعقاب واللذة والألم وهو غير صحيح.

الأشاعرة: خالفوا المُعتزلة على التمام، قالوا: لا حسن ولا قُبح في الأشياء مُطلقًا والعقل لا يمكن أن يُدرك الحسن والقبح إطلاقًا بدون الشرع فقد يكون الصدق قبيحًا أو الكذب حسنًا... ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال خلاف ذلك عُرف حُسن الصدق وقُبح الكذب،

ولذلك قالوا بمنع التكليف وترتب الثواب والعقاب قبل ورود الشرع مُطلقًا.

أهل السنة والجماعة[١]: توسطوا بين الفريقين قالوا: إن الله سبحانه حين خلق الأشياء جعل فيها حسنًا وقبحًا ذاتيًا. وفيها ما يُدرك بالعقل ومنها ما لا يدرك بالعقل وحده.

- فالعدل حسن ويُدرك بالعقل.
- والصدق حسن ويُدرك بالعقل.
- وإنقاذ الغريق حسن ويُدرك بالعقل.

ولكن الثواب والعقاب يترتب على إبلاغ الشارع بذلك، لا على إدراك العقل له، فقد قال تعالى: {وما كنا مُعذبين حتى نبعث رسولا} بعد أن أعذر للخلق بجبْلهم على الفِطرة السّوية وبأخذه الميثاق الأول: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسِهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا}.

أما ما لا يُدرك بالعقل: فمثاله: حسن الصدق الضار وقُبح الكذب النافع.

ثم إنّ الفرق بين النفع والضرر، والمصلحة والمفسدة، لا يدركه العقل في كثير من الأحيان، لعدم قدرته على إلحاقه بما يجب أن يندرج تحته من قواعد كلية، فلا يُربط بينها وبين اللذة والألم، كما في المذهب الأبيقوريّ اليونانيّ، ومن سار سيره من فلاسفة الغرب من بعده ومقلديهم من فلاسفة شرقنا العربيّ[٢].

٧. **المصلحة المرسلة** والقائلون بها من الأئمة تصريحاً أو تضميناً

معناها وتعريفها:

ذكرنا قبل أن الأحكام الشرعية مُعللة بجلب المصالح ودرء المفاسد للخلق عامة، وقد ارتبطت هذه الأحكام بعلل ـ سواء منصوص عليها أو مُستنبطة من النصوص ـ هذه العلل

[١] *وافقتهم الماتريدية على ذلك (اتباع أبو منصور الماتريدي).

[٢] راجع «فلسفة اللذة والألم» إسماعيل مظهر، طبعة مكتبة النهضة المصرية

هي المعاني التي تُناسب أن يكون الحكم الشرعي قد شرع لأجلها ولتحصيل مصلحتها. وهذه العلل ـ أو المعاني المناسبة للأحكام ـ أو المصالح التي يجلبها الحكم الشرعي لا تخلو أن تكون أحد ثلاثة أقسام:

أولاً: أن يكون الشرع قد شهد بقبولها، فجاء فيه ما يُفيد اعتباره لهذه المصلحة أو لهذا المعنى المناسب، مثال ذلك: شريعة القصاص لحفظ النفوس والأطراف وغيرها، فحفظ النفس معني مناسبًا للحكم بالقصاص.

ثانيًا: ما شهد الشرع بعدم قبولها أو الرغبة في تحصيلها، مثال ذلك مصلحة لذة الوطء بطريق الزنا، فإنه وإن دل الشرع على الرغبة في تحصيل لذة الوطء، إلا أن ذلك عن طريق النكاح، فلا يكون المعنى المناسب ـ وهو تحصيل اللذة ـ علة للزنا، ولا تكون مصلحة مُعتبرة شرعًا، بل مُلغاة.

ومثال آخر: من أفتى لمن واقع في نهار رمضان بأن الكفارة صيام شهرين مُتتابعين، محُتجًا بأن عتق الرقبة لن

يزجره عن الوقاع في نهار رمضان لقدرته على العتق دومًا. وهي مصلحة غير مُعتبرة ـ أي اعتبار هذه الكفارة لضمان انزجاره لأن العلماء في هذه المسألة بين قولين: إما قائل بالتخيير بين الكفارات بالعتق أو الصوم أو الإطعام أو بالترتيب بينها ولا ثالث لهما، والشرع جعل الانزجار بالقصاص عن طريق أحد الثلاث سواء التخيير أو الترتيب، أما فرض واحدة منها على التعيين لتحصيل مصلحة الانزجار فهو ما لم يشهد له الشرع، والوصف وإن كان مُناسبًا إلا أنه مُعارض بالنص الذي لا يحتمل إلا الوجهين السابقين فكان ملغي.

يقول الشاطبي في تعريف هذا القسم:

(ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله، إذ المناسبة لا تقتضي الحكم بنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقليّ، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله، فإن المُراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء

المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده، كان مردودًا باتفاق المسلمين).[١] اهـ.

ثالثًا: ما سكت عنه الشرع، فلم تشهد دلائل خاصة ـ من نص أو إجماع ـ باعتباره أو بإلغائه. فهذا على ضربين:

أولاً: أن لا يكون جنس المعنى المناسب ـ أو جنس المصلحة ـ له أي شاهد في تصرفات الشرع بعامة: مثل أن يُقال إن منع القتل؛ للميراث هو المعاملة بنقيض المقصود: فإن هذا المعنى ـ وهو المعاملة بنقيض المقصود ـ وإن كانت مُعتبرة ومناسبة في هذا النص؛ إلا أنها تقديرية ولم ترد في أي موضع آخر في الشرع بحيث يظهر أن الشارع يُعتبر دومًا في العقوبة المعاملة بنقيض المقصود.

ثانيًا: أن يكون الشرع قد اعتبر جنس هذا المعنى، وأن يكون ملائمًا لتصرفاته على الجملة باستقراء أدلة جزئية كثيرة دون دليل خاص معين: وهذا القسم هو ما يُطلق عليه **«المصلحة المُرسلة»**.

ويكون **تعريفها** على ذلك أنها: **«المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها أو إلغائها، وإن لاءمت تصرفات الشرع على الجملة بأن اندرجت تحت دليل كليّ، دون دليل خاص معين»**.

قال الشاطبيّ: أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بإنفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأن ذلك كالمتعذر ويدخل تحت هذا ضرب الإستدلال المرسل الذي أعتمده مالك والشافعي فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل[٢]

[١] الشاطبي: الاعتصام ٢/ ٣١١.

[٢] الموافقات ١/٩٣

ولابد من أمثلة توضح ما سبق أن تقرر من معنى المصلحة المُرسلة مما عمل به السلف:

١. جمع المصحف وتدوينه: فإنه لم يرد نص خاص يُفيد ذلك، ولكن الصحابة رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعًا، من الأمر بحفظ الشريعة ومنع الاختلاف فيها، والقرآن هو أصلها فلو ضاع لأدى إلى الاختلاف، والنهي عن ذلك مقطوع به في الشريعة مشهود له في نصوص عديدة منها، فكانت مصلحة جمعه وحفظه مصلحة مقصودة للشارع وإن لم يأت نص معين يُفيد ذلك الجمع.

٢. إتفاق الصحابة على حدّ شارب الخمر: فإنه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن له حد مُقدّر بل جرى مجرى التعزير، ثم كان في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه أربعين جلدة عن طريق النظر، ثم في عهد عثمان رضي الله عنه صار ثمانين جلدة لقول علي رضي الله عنه: (من سكر هذى ومن هذى افترى؛ فأرى عليه حد المُفتري). يقول الشاطبي: (ووجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المُسببات، والظن مكان الحكمة، فقد جعل الإيلاج في أحكام كثيرة يجري مجرى الإنزال، وجعل الحافر للبئر في محل العدوان ـ أي المُعتدي ـ وإن لم يكن ثمّ مُردٍ كالمردي نفسه، وحرم الخلوة بالأجنبية حذرًا من الذريعة إلى الفساد... فرأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة الهذيان، فإنه أول سابق إلى السكران ـ قالوا ـ فهذا من أوضح الأدلة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها (أي على الخصوص) وهو مقطوع به في الشريعة عن الصحابة رضي الله عنهم) اهـ.

٣. إجماع الخلفاء الراشدين على تضمين الصنّاع: وهو أن يضمن الصانع للشيء قيمته لدى صاحبه بحيث لو أصابها تلف عنده دفع القيمة. قال الشاطبي: (قال علي رضي الله عنه: لا يصلح الناس إلا ذلك ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصُناع وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال والأغلب عليهم التفريط وعدم الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إليهم لأفضى إلى أحد أمرين: إما

ترك الاستصناع كلية وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين)[١]. ومصلحة حفظ المال مقطوع بها في الشريعة، مشهود لها بأدلة غير محصورة، كما أن مبدأ الضمان مُستقر في الشريعة في جزئيات كثيرة كذلك، فالحكم بالتضمين على الصناع هو عين المصلحة المُرسلة.

٤. إتفاق الصحابة على قتل الجماعة بالواحد: وهو من باب إجراء المصلحة المُرسلة في الضرورات، ذلك أنه ـ كما يقول الشاطبي ـ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو مذهب.. مالك والشافعي، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم وقد قتل عمدًا، فإهدار دمه وعدم الاقتصاص من قاتليه خرما لمبدأ القصاص، وجعل الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المُنفرد فإنه قاتل تحقيقًا والمُشترك ليس بقاتل تحقيقًا. ولا مجال لدعوى التعارض بين هذا الحكم وبين قوله تعالى: {الحر بالحر والعبد بالعبد} إذ أن الآية إنما تُنكر ما كان سائدًا في الجاهلية من قتل الذكر بالأنثى والحر بالعبد للتفاضل بين الأحياء العربية في الشرف. يقول الشافعي: (فإن قال قائل: أرأيت قول الله عز وجل: { كُتب عليكم القصاص في القتلى.. } هل فيه دلالة على أن لا يُقتل حران بحر، ولا رجل بامرأة؟ قيل له: لا نعلم مخُالفًا في أن الرجل يُقتل بالمرأة؛ فإذا لم يختلف أحد في هذا ففيه دلالة على أن الآية خاصة.. إلى قوله: (أخبرنا مُعاذ بن موسى عن بكير بن معروف عن مُقاتل بن حيان قال قال مُقاتل: وأخذت هذا التفسير من نفر ـ حفظ منهم مجاهد والضحاك والحسن ـ قالوا قوله تعالى: { كُتب عليكم القصاص في القتلى} الآية، كان بدء ذلك في حيين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام بقليل، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر، فأقسموا بالله ليقتلن بالأنثى الذكر وبالعبد منهم الحر، فلما

[١] الاعتصام ٢/ ٩١١.

نزلت هذه الآية رضوا وسلموا)[١]ا. هـ وغير ذلك كثير من الأمثلة ذكر الشاطبي طرف منها، فليراجعه من شاء في الاعتصام ج.٢

يتضح مما سبق أنه لا يمكن أن نجد مصلحة لم يدل الشرع عليها، وإن ورد شيء من ذلك فيكون أحد أمرين:

- فإما أن لا يكون مصلحة بأن تكون من قبيل المصلحة المتوهمة لا الحقيقة

المصلحة المتوهمة: ما اعتبره البعض مصلحة في أن تصرف أموال الزكاة على المشاريع العامة والمرافق[٢] وما إلى ذلك نظرًا إلى أن الغرض الرئيسي للزكاة هو جلب المصلحة العامة وهذه الأمور هي مصالح للعباد فيصح أن تُصرف فيها الزكاة، وهذه المصلحة مُتوهمة بلا جدال، لأنها معارضة للنص الثابت في قوله تعالى: {إنما الصدقات للفقراء والمساكين..} التوبة ٦٠.

المصلحة الحقيقية فهي مُعتبرة في الشرع بأجمعها، فإن الشرع لم يترك مصلحة إلا دل عليها، كما أجمع عليه الفقهاء: وذلك لازم من قولهم أنه ما من واقعة إلا ولله تعالى فيها حكمًا [٣]، ومن المعلوم أن الوقائع في الدنيا غير مُتناهية بينما النصوص الواردة محصورة مُتناهية، فيكون الاستدلال على حكم الله في الوقائع التي لم يَثبت فيها نص هو عن طريق إدراجها في مقاصد الشرع العامة. وبهذا يكون الشرع قد دلّ نصاً أو إيماءً أو استدلالاً على المصلحة في مجمل أحكامه لا خارجها.

- وإما أن يكون قد دل عليها الشارع من حيث لم يعلم هذا الناظر في الشريعة

[١] الأم للشافعي ٦/ ١٢

[٢] هذا خلاف صرف بعضها في إنشاء مراكز توزيعها أو القيام عليه، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

[٣] وذلك مبني على أن الحق واحد وأن مُصيبه من المجتهدين مُثاب مرتين، ومن أخطأ فهو مُثاب مرة واحدة، لقوله صلى الله عليه وسلم:[الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر].

وهو المجتهد المُخطئ الذي أشرنا إليه إن كان أهلاً للاجتهاد.

يقول الغزالي: (والصحيح أن الاستدلال في الشرع لا يُتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو الرد فإنا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى).

ومن هذا المُنطلق نقول: أن كل ما ورد عن بعض الأئمة من عدم حُجية المصالح المُرسلة فهو عند من يعرفها بأنها: (لم يرد دليل باعتبارها ولا إلغائها) ونحن مع هؤلاء الأئمة في أن هذا المعنى غير مُعتبر، ولكن ظهر الفرق بين هذا التعريف وبين تعريفنا السابق المُقيد بأنه لم يرد دليل خاص باعتبارها أو إلغائها؛ وإن دلت عليها جملة تصرفات الشرع.

ومن هنا وجب التنبيه على أنه لا يجب على الباحث أن يُضيع وقته بين قول فلان إنها حُجة وقول الآخر إنها ليست حُجة دون أن يُدقق في مقصود كل عالم بهذا المُصطلح إذ أنه كما يُقال: (لا مشاحة في الاصطلاح).

وأما حسب تعريفنا للمصلحة المُرسلة ـ الذي نقلناه آنفًا عن الشاطبي ـ فإنه لا يُظنّ بعالم أن يدّعى إنها ليست بحُجة.

٨. *أمثلة من عمل أئمة المسلمين بالمصلحة المُرسلة ـ وإن اختلفت تسميتها لديهم.*

أولاً: الإمام الشافعي:

ما جاء عنه في جعل استيلاد الأب جارية الابن سببًا لنقل الملك إليه من غير ورود نص فيه، ولا وجود أصل معين يشهد بنقل الملك، والقدر المصلحي فيه استحقاق الإعفاف على ولده، وقد مست حاجته إليه فيُنقل إليه الملك.

ثانيًا: الإمام أبو حنيفة:

قال بتضمين الأجير المُشترك، وإن لم يُخالف عمله ما اتفق عليه مع المُستأجر، إلا ما هلك تحت يده بغير فعله كموت وسرقة ونحوهما، ولكن لا يصدق على ذلك إلا ببينة يُقيمها، وظاهر بناء فتواه على المصلحة المُرسلة لما ورد من قبل في تضمين الصُناع، والأجير المُشترك

من نفس الباب وإن كان من وجه ما أجيرًا جاء بها عليه مما تعاقد على أدائه، ولكنه شريك من وجه آخر، ويجب عليه الضمان لما بيده حتى لا تنسد حاجة الناس في اتخاذ الأُجراء الشُركاء.

ثالثًا: الإمام مالك:

فإن فتواه بقتل الزنديق وإن نطق الشهادة مظهرًا التوبة، فإن الزنديق غير المنافق، فالمنافق لا يعلم كفره ظاهرًا إلا بالمُخايلة والتلويح دون التصريح، بينما الزنديق هو من اطلع الإمام على كفره ببينات قاطعة، ثم يعتصم بالشهادة مُظهرًا التوبة من الكفر عدة مرات، فإن قتل مثل هذا مصلحة حتى لا ينفث سمومه في المجتمع الإسلامي مُتسترًا تحت رداء الدين، من باب ما قصد إليه الشرع من حفظ الدين.

رابعًا: الإمام أحمد:

مثل ما نقله عنه ابن القيم عن رواية المروزي أنه قال: والمُخنّث يُنفى لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه، وقد أوردها ابن القيم في معرض حديثه عن عمل الإمام أحمد بالسياسة الشرعية [1].

وعلى العموم فلعل ما أوردنا من شواهد، تحل كثيرًا من الإشكالات في كلام العلماء. ومن ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (... والقول بالمصالح المُرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن الله غالبًا وهي تُشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك)... إلى أن قال... (والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل إن الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي صلى الله عليه وسلم، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، ولكن ما اعتقده العقل مصلحة، وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس مصلحة). [2]

[١] أعلام الموقعين ٤/ ٧٧٣.

[٢] ابن تيمية: الفتاوي جـ ١١/ ص ٤٤٣.

فقصد شيخ الإسلام أنه ليس هناك مصلحة لم يدل عليها الشرع، ولذلك فشيخ الإسلام يقصد بالمصلحة المُرسلة هنا التي يزعم أنها ليس عليها دليل من الشرع لذلك قال في آخر كلامه: (والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط) ثم قال: (ولكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دل عليه [١] من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة).

وكلام ابن تيمية هذا حق إذ أن القول بأن المصلحة ما لا يدل عليه دليل مُطلقًا قول باطل، وهذا ما لا يقصده العلماء في بحث المصالح المُرسلة.

ويتبين مما سبق أن جميع العلماء يحتجون بالمصلحة المُرسلة على حسب تعريف الشاطبي، ولكنهم يختلفون في تسميتها. يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (والمشهور أن القول بالمصالح المرسلة مذهب مالك، وأن الجمهور على خلافه وليس هذا القول صحيحًا على إطلاقه؛ فإن بعض علماء الأصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياس فأدخلوه فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب وعدّها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام فالأكثرون يقولون بها وإن اختلفوا في اسمها[٢]).

٩. الأدلة على حُجية المصالح المُرسلة:

أولاً: أن القول باعتبار المصلحة المُرسلة وبناء الأحكام عليها مبني على ما سبق أن ذكرنا من أن الشريعة قد وضعت جالبة للمصالح، دارئة للمفاسد في أحكام الدارين الدنيا والآخرة، وأن مبناها ـ في أحكام المعاملات خاصة ـ على معاني معقولة وعلل مناسبة لها يُقصد

[١] أي دل الشرع عليه إما بنص معين أو بجملة تصرفاته ومقاصده وحفظه لهذه المصلحة عامة.

[٢] إرشاد الفحول للشوكاني: ذلك أن البعض لا يَعتبر أنها دليل شرعي مُستقل بذاته بل اعتبر أنها أحد فروع القياس، فإن باب الوصف المناسب المُرسل الذي ذكرناه من قبل ـ وهو الذي يبني عليه في اعتبار المصلحة المُرسلة ـ إنما يتخرّج للمُجتهد في ثنايا دراسته للعلة وأوصافها، ومسالك استخراجها، وشروط اعتبارها ـ ومن هذه الأوصاف الوصف المناسب الملائم لتصرفات الشرع وإن لم يشهد له أهل معين مخصوص باعتبار أو إلغاء وهي المصلحة المُرسلة كما قلنا، فجعل بعض الأصوليين المصلحة المُرسلة من باب القياس كما ذكر الشوكاني.

بها تحقيق مقاصد الشرع من حفظ مصالح العباد سواء، فالاستحسان قد ذمّه من ذمّه بمعنى من المعاني وهو أنه دليل ينقدح في عقل المجتهد لا يستطيع التعبير عنه، أما بمعنى ما أوضحه الشاطبي مثلاً في الاعتصام فهو معنى مُعتبر بلا خلاف ولا مُشاحه في الاصطلاح.

ثانيًا: أن الشريعة الإسلامية كما هو مُقرر ـ عامة لكل الناس، وأبدية تفي بمصالح البشر في كل زمان، وكلية تشمل كل البشر على اختلاف أحوالهم يقول الشاطبي: (إذا ثبت أن الشارع قد قصد إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعًا لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد لكن الشرع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديًا وكليًا وعامًا في جميع أنواع التكليف والمُكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله).اهـ.[١]

ومعلوم أن الأحكام المبنية على النصوص بعينها محدودة، لأن النصوص محدودة، بينما الحوادث والوقائع غير محدودة، فوجب أن تُبنى الأحكام بموجب المصالح ـ بضوابطها ـ حتى تفي الشريعة بحاجات الناس المُتجددة والمُتغيرة على مّر الزمان حتى لا يدعى مُدعٍ بقصور الشريعة عن الوفاء باحتياجات الناس في مخُتلف العصور والأمكنة والأحوال. وهذا الدليل يصدق على كل وسائل الاجتهاد والاستنباط كما في المصلحة المُرسلة.

ثالثًا: أن البناء على الوصف المناسب الملائم لتصرفات الشرع، الذي تشهد له القواعد الشرعية بجملتها ـ وإن لم يشهد له نص معين باعتبار أو إلغاء ـ واجب شرعًا وإلا كان إغضاءً عن دليل دلّ عليه الشرع فإنه إن قيل: لم يشهد له دليل مُعّين بالاعتبار؟ قيل: كذلك لم يشهد له دليل مُعيّن بالإلغاء، فتساويا. ثم بقي أن جملة تصرفات الشرع دلت عليه فكان الأصل اتباعه لا تركه.

[١] الموافقات ١/ ٧٣.

رابعًا: إجماع الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام الأعلام على العمل بموجب المصلحة المُرسلة، وقد سبق في طيّ البحث ذكر ما جرى عليه الصحابة في هذا المعنى وكذلك ما ورد من فتاوى الأئمة الأعلام بناء عليها وهو دليل مقطوع به في صحة اعتبارها عند من جعل هدي السلف الصالح نبراسًا له.

١٠. ضوابط المصلحة المعتبرة في الشريعة الإسلامية

من الثوابت المؤكدة في الشرع الإسلامي، بل في كافة الشرائع السابقة للإسلام، كما يرى كثير من الفقهاء، أنّ إعتبار المصالح أوتكثيرها ودرء المفاسد أوتقليلها هو مقصد الشارع من وضع التشريع ليضمن للناس حياة كريمة صالحة في الدنيا والآخرة حسب التصور الإسلاميّ لمعنى الحياة وهدفها. وكما بيّن المشرّع الأحكام الشرعية الواردة في نصوص الكتاب والسنة - بحسب درجات النصيّة، وعموم اللفظ وخصوصه وإطلاقه وتقييده - فقد بيّن كذلك قواعد استنباط المصالح المرعية التي يجب إعتبارها والمفاسد التي يجب تجنبها وتقليلها من خلال استنباط تلك القواعد الكلية العامة والقواعد الفقهية بدرجاتها، مما جعل تلك المصالح المعتبرة جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الفقهية الإسلامية وركنا ركينا في أصول الفكر الإسلاميّ الفقهي.

ولكن الأمر الذي دهانا، ودهى الواقع الفقهيّ الإسلاميّ المعاصر، إلى جانب ما يعانيه ذلك الواقع من إعتداءات على الأرض والفكر جميعاً، هو ذلك التلصص الذي يمارسه عدد من المنتسبين إلى الإسلام لنشر «الليبرالية» و«العالمانية» بين صفوف عوام المسلمين، باسم دواعي «المصلحة» وضروراتها. فلزم أن نبيّن ضوابط هذه المصلحة حتى لا يدخلها لبس المغرضين من أعداء الشريعة وشانئيها.

الضابط الأول: أن تكون مصلحة حقيقية لا توهمًا والمصالح بهذا النظر نوعان:

١. مصلحة دلّ عليها الشرع واعتبرها إما بدليل معين أو نص محدود كمصلحة شرب الخمر في حالة الضرورة لحفظ النفس من الموت، أو من غير دليل معين، ولكن باندراجها تحت جملة مقاصد الشرع التي دلت عليها الأدلة الجزئية لمجموعها

كمصلحة جمع المصحف في كتاب واحد من باب حفظ الدين، إذ إنها تتلاءم مع مقاصد الشريعة وتخدمها

٢. مصلحة لم يدل الشرع عليها لا بدليل معين ولا هي ملائمة لتصرفاته، ومقاصده كما دلت عليها مجموع الأدلة الجزئية فهي المصلحة المُتوهمة التي ألغاها الشرع ولم يعتبرها كالزنا لتحقيق لذة الوطء أو غير ذلك مما يخرج به علينا الليبراليين والعلمانيين «المسلمين!» كمصلحة الترفيه عن النفس بسماع الموسيقي والنظر إلى الرسومات الفنية البديعة، أو كإدعاء مصلحة الحفاظ على كيان المرأة بمساواتها بالرجل في الخروج والإختلاط وتولى مناصب الإمامة! وكأن الشارع حين حفظ للمرأة حقوقها بحفظه لميراثها وتأكيده على ضرورة الإهتمام بها كزوجة ومأم وأخت، لم يحقق لها هذه المساواة كاملة في إطار فطرتها وما يحفظ على المجتمع كيانه من ن دالفساد والفواحش.

الضابط الثاني: عدم معارضة المصلحة للنص من كتاب أو سنة.

فقولنا في التعريف: «دون أن يأتي دليل معين بالإلغاء» يدل على ذلك الضّابط. فإن معارضة المصلحة لنص من كتاب أو سنة يعني أن الدليل قد دلّ على إلغاء هذه المصلحة. مثال ما ذكرنا: في من أفتى الملك الذي وطئ في نهار رمضان بصيام شهرين مُتتابعين حتى يضمن انزجاره، والشرع قد دل بالنص على أنه إما أن يخير بين الكفاءات الثلاث العتق أو الصوم أو الإطعام، أو أن يأتي بما يقدر عليه منها على الترتيب، فالمصلحة المُترتبة على إلزامه الصوم ملغية بنص الشرع.

وكل ما ورد من فتاوى للصحابة أو الأئمة يوهم أنهم أفتوا به بناء على المصلحة في مقابل نص من كتاب أو سنة، فإنما هو اضطراب فهم من ذهب إلى مثل هذا القول.

ومن أمثلة ذلك:

أولاً: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إلغائه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ويظهر لأول الأمر تعارض ذلك مع نص الكتاب الذي يُحدد أن المؤلفة قلوبهم

أحد أصناف من تجب أن يُضرب له بسهم في الزكاة وهي قوله تعالى: { إنما الصدقات للفقراء...} .

وعند التحقيق نجد أن الأمر عائدًا إلى تحقيق المناط لا إلى اتباع المصلحة في مقابل نص. ذلك أن معنى: {والمؤلفة قلوبهم}[١] الذين تستجلب مودتهم وقلوبهم بالألفة، وهم صنف من الناس يحتاج المسلمون إلى استجلاب قلوبهم في فترات ضعف المسلمين، أو عندما يرى ذلك إمامهم، ويكون ذلك بدفع المال إليهم من سهم الزكاة، فحكم الله سبحانه أنه إن وجد إمام المسلمين من يحتاج إلى أن يُتألف قلبه لحاجة المسلمين لذلك أمكن صرف سهم من الزكاة إليه وإلا فلا، سواء بعدم وجود مثل هذا الصنف من الناس ابتداءً أو بعدم حاجة المسلمين لتألف قلوب أحد نظرًا لعزة الإسلام ومنعته، فهو من قِبَلِ الحكم المُعلل بعلة فهو يدور معها وجودًا وعدمًا. وهو ما بين لعمر رضي الله عنه عند النظر الدقيق إلى الأمر وتحقيق مناط الحكم الشرعي الذي هو تأليف قلوب المسلمين الجُدد الوافدين على الإسلام فوجد أن حال الإسلام لم يعد يحتاج معه لذلك فألغى سهمهم في الزكاة لانتهاء العلة أو المناط وعدم وجوده. وهو ما قاله صاحب مسلم الثبوت في هذا الأمر: «أنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة».

ثانياً: عدم قطع عمر بن الخطاب ليد السارق عام المجاعة، فقد توهم البعض أن ذلك مُعارض لقوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}، وعند التحقيق في الآية نرى أنها من قبيل العام الذي يدخل عليه التخصيص في عدة أمور مُتعلقة بالسرقة مثل كيفية السرقة ومقدارها، وحرز المسروق وعدم وجود الشُبهة الدارئة للحد إلى غير ذلك مما خَصص هذا النص ولم يتركه على عمومه الدال على قطع أي سارق في أي ظرف أو بأي وضع للسرقة ثم أن حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: [ادرأوا الحدود بالشبهات] يعم أي شبهة

[١] كذلك يذكر هنا أن علّة إدراج «المؤلفة قوبهم» في باب الصدقات هي مما ذكرنا من العلل المنصوصة في الوصف، فوصف المؤلفة قلوبهم يحمل في طياته أنه علّة الحكم، فإن لم يرى الإمام من يجب تأليف قلبه لم يكن لهذه الطبقة وجود كما لو لم يوجد فقير لم تخرج الصدقة لأحد من هذه الطبقة.

تتعلق بأي حد بحيث أنه إذا اعتبر الناظر في الحكم أن أمرًا ما يُعتبر شبهة قائمة تدرأ الحد عن السارق وجب عليه المصير إلى ذلك وعدم إقامة الحد لهذه الشُبهة؛ وهو عين ما فعله عمر رضي الله عنه في هذا الأمر إذ رأى أن شُبهة الضرورة المُلجئة إلى السرقة في عام المجاعة تدرأ الحد عن السارق لإمكان أن يكون قد سرق لدرء الموت والهلاك عن نفسه.

فظهر أن هذه الفتوى ليست مُراعاة لمصلحة في مقابل نصّ من السنة، بل هو إعمال للعلة المُستنبطة وإجراء الحكم معها وجودًا وعدمًا، بل هو أساس الفهم السليم الذي يتطرق إلى معاني النصوص وروحها دون أن يقف عند مدلول ألفاظها وظواهرها.

الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة لمصلحة أهم منها أو جلبها لمفسدة أكبر من مصلحتها: ذلك أن المصالح المقصودة للشارع تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث الأهمية فأعلاها المصالح الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثم المصالح الحاجية التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج ودفع المشقة ثم المصالح التحسينية التي تُكمل مكارم الأخلاق والعادات والآداب.

وكذلك فإن كل رُتبة من تلك الرتب المصلحية تتفاوت داخلها في عموم مصلحتها وشمولها للخلق. ولا شك أن المنفعة العامة مُقدمة على المنفعة الخاصة عند التعارض بينهما في رتبة واحدة من المصالح.

الضابط الرابع: درجة القطعية والظنية: فإن القطع بوقوع مصلحة ما، والظن بوقوع غيرها مما يفيد في بيان تقديم أحدهما على الأخرى. فالقطعية التحصيل مُقدمة على الظنية، أو على الموهوم وقوعها بطريق الأولى. وعلى ذلك يمكن أن ينظر المجتهد في الأمور المذكورة عند ترجيح مصلحة على أخرى

١١. يتبين من مناقشاتنا أعلاه أنّ المصلحة المرسلة ليست دليلاً منفصلاً قائما بذاته، خارجاً عن مقتضى النظر الشرعيّ، ولا يعتمد على مجرد عقلِ ناظرٍ يرى مصلحة في أمرٍ ما، وهي تعارض نصاً صحيحاً، أو توافق ممنوعاً صريحاً، أو لا تشهد لها قواعد

شرعية كلية، عامة، قطعية، كما نصّ الغزاليّ، تندرج تحتها بوصفٍ مناسبٍ ملائم، استخرجه العلماء بطرق الإستنباط المعتمدة لإستخراج الأوصاف والعلل[١]. بل المصلحة المرسلة التي اعتمدها علماء أهل السنة هي تلك الكصلحة التي توافق الشرع، لا بالتمنى والتشهى والإدعاء والعقل الفرديّ، بل بإندراجها تحت قواعد مؤصّلة تأصيلاً علمياً، بنصوص عامة كلية، أو بإستراء جزئيات الشريعة، التي يسمى بالتواتر المعنوى، كما بيّنه الشاطبيّ في «الموافقات»، والقرافي في «تنقيح الفصول في علم الأصول»، حيث أوقعه تحت باب دليل الإستدلال، قال «وهو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من الأدلة المنصوبة».

الحلال والحرام في ضوء المصلحة الشرعية

١٢. أمر يجب أن يتفطّن له ذووا العقول الدّربة على النظر الشرعيّ، والمؤهلة علمياً له بما يلزم من أصولٍ وفقه وغيره ما من أدوات النظر، هو معنى الحلّ والحُرمة في الشريعة، وهل يجوز التفريق بين الحرام، إن ثبتت حرمته، وبين ما يمكن أن يطبق منه واقعاً، بدعوى أنّه وإن كان حراماً، لكن الواقع يُملى غيره مَصلحةً؟

الحرمة في التعريف الأصولي هي «ما يثاب تاركها وما يعاقب فاعلها». هذا هو التعريف الدارج عند الأصوليين، وهو تعريف يُعنى بالشِقّ الشّرعيّ من الحكم، لا غير. لكننا هنا نعرّفها تعريفاً مختلفاً، يلقى بطيف من الشقّ الواقعيّ فيه، ويدفع بقدرٍ من مقصد الشارع في التحريم والتحليل في التعريف. فالتحريم يعنى «**ما مَنَع منه الشارع لتجنب ضررٍ يربو على ما قد ينفع فيه**»، وعكس ذلك الوجوب فهو يعنى»**ما طلبَ الشارع فعله لحدوث نفعٍ منه، يربو على ما قد ينشأ منه من ضرر**»، وبينهما سائر الأحكام التكليفية الثلاثة الأُخر.

إذا، فالشارع حين حَرّم فعلاً، فإنما حرّمه لأنه لن يقع منه نفع يدرأ الضّرر عن العباد، ولن تكون فيه مصلحة لهم مهما تصوّرها الخلق، إلا أن تكون ثانوية، بالمقارنة إلى الضرر العائد منها، ومن ثم وقع التحريم، لا تعسّفاً وتحكماً.

[١] انظر طرق استنباط العلة في مباحث القياس، في كتابنا «مفتاح الدخول» ص ٢٣١ وبعدها

١٣ .مثالٌ من الواقع على مفهوم التحليل والتحريم

يجرى على ألسنة الناس، بل ألسنة مشايخ الناس تساءلٌ يوحى بصياغته عدم إدراك الحقيقة التي أثبتناها آنفا عن معنى الحلّ والحرمة. يُقال «دعنا من الحكم الشرعي الآن، فنحن متفقون عليه، لكن ماذا عن الواقع؟» هذا أمر لا محلّ له من الوجهة الشرعية على الإطلاق. الواقع هو أنّ ما حَرُم لن يأتي بنفع عام، بأي حالٍ من الأحوال. وها نحن نرى مثالاً لهذا الأمر، فيما حدث في تونس، بعد أن تولّى حزب النهضة العلماني، وفي مصر خاصة، حين وضعت جماعة إسلامية يدهم الآثمة في يد العسكر، وهو ولاءٌ محرم، ثم في تبنّيهم، وكلّ من تابعهم على ذلك، للحلّ الديموقراطيّ الغربيّ تحت زعم المصلحة، وكأن المصلحة في ضد الحكم الشرعيّ. فقد وضع العسكر كل الأحابيل ليوقعوا بهؤلاء من مرتكبى الحرام، الذين فرقوا بينه وبين الواقع.

المشكلة هنا أنّ مثل هذا التساؤل، يَعكس فَصلاً حقيقياً بين الشرع والواقع، وبالتالي يَعكس فَصلاً بين الدين والسياسة. وهذا عينُ ما ينكره هؤلاء المَشايخ أصلاً، بكل قوة وحزم. إنّ النّظر إلى الواقع، مُنفصلاً عن الحُكم الشرعيّ، هو عين فصل الدين عن الدولة، والسياسة عن الشّرع. هو عين العلمانية المُستترة، وإن ظنّ صاحبها أنه أبعد الناس عنها.

سُلوك الطريق الديموقراطيّ لم يكن ليؤدى إلى الحكم الإسلاميّ، بأي وجه كان، وتحت أي زعمٍ كان، بل ولم يكن ليؤدى إلى نشر العدل والحرية والإستقرار، أو نزع الفساد والدكتاتورية والطاغوتية. لماذا؟ لأنه حرام، ليس إلا. وما يحدث اليوم على أرض مصر وفي ساحتها السياسية أدلّ دليلٍ على ما نقول، إلا من أصبح قلبه غلفاً وعقله منتكساً.

لقد كان من رحمة رب العباد على العباد أن بيّن لهم الحلال والحرام، ليكون ذلك دليلٌ أكيد على ما ينفعهم وما يضُرهم، على ما يفيدهم وما يؤذيهم، على ما يناسبهم من واقعٍ فيفعلوه، وما يفسد عليهم الواقع فيجتنبوه.

لا محلّ إذا لمثل هذا التساؤل، فهو عكس للحقيقة التي يجب أن يتعامل بها المسلم، وهى أن يثقَ في حكم الشرع ثقة تجعله يطرح نظره وراءه، ويقدح في صحة تحليلاته إنْ تجاوَزت

الفتوى الشَرعيّ. وليس هناك فتوى شرعية صحيحة يمكن أن يناقضها أو يصادمها فكرٌ ينبنى على الواقع وحده دون عونٍ من الشرع. هي السلسلة الذهبية كما في الحديث، حكم شرعيّ، وواقع قائم، ففتوى تقوم على أساس الحلال والحرام، فنفعٌ يقعُ أو ضَرَرٌ يُمنَع.

إن مثل هذا التساؤل يقع، فيما نرى، تحت مفهوم التقديم بين يديّ الله ورسوله، من ناحية أنه يسبق إلى تصور ما يرى أن المنفعة تتحقق به أولاً، ثم يقدم على عملية الفتوى ثانياً. ومن يرى مثل هذه الرؤية، وإن كان مخلصاً صادقاً، فقد ظنّ أن فعل الحرام، وإن صاحبه بعض المنفعة، قد تكون نتيجته النهاية، منفعة غالبة، أو دفعُ ضَررٍ محُقق. هذا لا يكون. وقد ناقشنا في مقال لنا بعنوان «فقهُ الأولويات ورفع الخَطر عن الأمة»، كيف أنّ الفعل المحرّم قد ينشأ عنه بعض النفع الثانويّ، مما يمكن الإستفادة منه، إن أتى على رغمٍ من المرء، وضربنا المثل بإنتخاب محمد مرسى، الذي هو أفضل بكل المقاييس من نجاح أحمد شفيق، وإن كان إنتخاب كلاهما حرام، في ظل النظام العلمانيّ. لذلك لم نفتى بإنتخاب أيهما، ولكن ذكرنا أنّ النفع الذي قد يصاحب فشل أحمد شفيق ونجاح مرسى، هو من قبيل القدر الكونيّ لا القدر الشرعيّ، الذي يصاحب الأحداث، دون أن يكون مقصوداً شرعاً، وهو ما لا تضر الإستفادة منه إن وقع.

المصلحة في مقابل النصّ - نظرية الطوفي الحنبليّ

١٤. هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي المعروف بابن عباس الحنبليّ، الفقيه الأصولي، ولد سنة ٦٥٧ هـ بقرية طوفى بأعمال صرصر قرب بغداد. وقد درس الطوفي الفقه على المذهب الحنبليّ، ونسب للحنابلة، كما ذُكر أنه مُتشيعٌ ولم يثبت عليه مثل هذا الزعم. ودخل الطوفيّ مصر وأقام بقوص، وتوفي في الخليل عام ٧١٦ هـ.

وللطوفي تآليف عدة فيها علمٌ وإجادة، لكنه اشتهر بعد زمانه بذلك التعليق الذي وضعه في شرحه على حديث «لاضرر ولاضرار» من الأربعين النووية، والذي عنيّ به عدد من العلماء، وأورده الشيخ محمد رشيد رضا في مجلة المنار، وطبع منفرداً بعنوان «رسالة في رعاية المصلحة». بتحقيق د أحمد عبد الرحيم السايح.

ومذهب الطوفيّ في هذه الرسالة بسيط وصَريح، أنّ المصلحةَ هي المَقصد الأعلى للشّارع، فإن وافقت الدليل أخذ بها من طريقه، وإن خالفت الدليل، قُدّمَت المَصلحة لأنّ ذلك مقتضى الشرع ومقصده الأعلى، قال «وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا تنازع، إذ اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم هي النص والإجماع ورعاية الصلحة، المستفادة من قوله عليه السلام «لاضرر ولا ضرار»، وإن خالفاها وجب تقديم الصلحة، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الإفتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدم السنة على القرآن بطريق البيان» رعاية المصلحة ص٢٤. وهذا الكلام فيه من الخطأ والإفتئات على الشريعة ما فيه، كما سنبيّن.

وقد شرع الطوفي في إثبات أنّ مقصد الشارع هو المصلحة، وجاء في ذلك بسبعة أوجه لا خلاف عليها، لكن التمحّك هنا هو تفريقه بين قيمة النصّ والإجماع في العبادات وبينها في العادات، دون دليلٌ على ذلك، إلا أنّ الأولى هي من حق الشارع والثانية ليست من حقه، قال «فإن قيل: لم لا يكون من جملة ما راعاه من مصالحهم نصب النصّ والإجماع دليلاً لهم على معرفة الأحكام؟ قلنا هو كذلك، ونحن نقول به فيالعبادات. وإنما تجب رعاية المَصالح في المعاملات ونحوها لأن رعايتها في ذلك هو قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات، فإنها حق الشرع، ولا يُعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصّاً وإجماعاً.»رعاية المصالح ٢٧.

وواضح من نصّ الطوفيّ التعنت في الإستدلال، فمن الذي قال أنّ العبادات هي حق الشّارع وأن المعاملات لا حقّ للشارع فيها، وهذا خطأٌ بيّن، إذ إنّ للشارع سبحانه حقٌ في كل تصرفات المكلف، وهو القصد والنية المُتوجهة، خلاف حقّ الطاعة الأصيل في كلّ تفاصيل الأحكام، والذي تقرر في التوحيد، وهو ما تفرقة فيه بين عبادة ومعاملة.

وقد حدثت مصيبة التفرقة بين العبادات والمعاملات، إثر البدء في تدوين الفقه، على أبوابه التي نراها اليوم، وقد كان القصد من ذلك وقتها تسهيل النظر في مواده والرجوع إلى أحكامه، تدويناً لا تفريقاً. لكن حدث من ذلك ما حدث من خلل في النظر

١٥. معنى الحرام والواجب في ضوء نظرية المقاصد

١٦. الفرق بين المصالح المرسلة التي هي جزء من أحكام الشريعة، وبين مقاصد الشرع التي يسمونها اليوم مبادئ الشريعة.

١٧. التفرقة بين معنى المصلحة في المفهوم العام، ومعناها في المصلحة المرسلة (هل يصح هذا التفريق؟)

١. الحديث عن المصلحة بمعنى اللذة أو جلب المتعة، وعكسها الألم، والفرق بينهما وبين المنفعة والضرر.

٢. الحديث عن المصلحة بمعنى ما قد يناسب الفرد أو الجماعة في موقف ما

١٨. العلاقة بين المصلحة والبدعة (من مفتاح الدخول)

١٩. العلاقة بين المصلحة والإستحسان (العدول عن قاعدة لقاعدة أخرى) (من مفتاح الدخول)

٢٠. ضوابط المصلحة (من المقال)

٢١. دور العقل في تحديد المصلحة والمفسدة (التحسين والتقبيح)

٢٢. نظرية الطوفي ومكانها في الفكر الأصولي (كتاب رعاية المصلحة للطوفي)

٢٣. التعارض بين المصلحة المفترضة ومقتضى الحكم الشرعيّ وتوجيه الحكم الشرعيّ

٢٤. مسؤلية المُكَلف في الأخذ بالسبب للوصول إلى المُسَبّبَات (النتائج) موافقات

٢٥. مثال: العملية السياسية والأحزاب والإنتخابات

هل يَصلحُ الفرع .. والأصلُ أعوجُ؟

السبب والمسبب في الموافقات

نظرية الطوفي في المصلحة

١. نسبه وعلمه : هو سليمان بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي ، الفقيه الأصولي المتفنن ، نجم الدين أبو الربيع ، ولد سنة بضع وسبعين وسبعمائة بقرية طوفى ، من أعمال صرصر ، وحفظ بها مختصر الخرقي في الفقه .

ثم دخل بغداد سنة إحدى وتسعين فحفظ المحرر في الفقه ، وقرأ العربية والتصريف والأصول والفرائض والحديث .

ثم سافر إلى دمشق فسمع بها الحديث ولقي جمعا من العلماء ، ثم سافر إلى مصر وسمع بها ، ثم حج وجاور بالحرمين الشريفين وسمع بها وقرأ بنفسه كثيرا من الكتب والأجزاء ، وولي بالقاهرة الإعادة بالمدرستين المنصورية والناصرية ، وصنف تصانيف كثيرة ، منها بغية السائل في أمهات المسائل في أصول الدين ، وشرح مختصر الروضة في أصول الفقه ، والانتصارات الإسلامية في دفع شبه النصرانية .

تشعيه :

ذكر بعض من ترجم للطوفي أنه كان شيعيا منحرفا في الاعتقاد عن السنة ، معتمدا على ما روي عنه من قوله :

حنبلي رافضي أشعري هذه إحدى العبر

بل ونسبوا إليه أن من دسائسه الخبيثة : أنه قال في شرح الأربعين النووية : اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص ، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب وذلك ان الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك

الزمان فمنعم من ذلك ، على أن من ينسبه للتشيع قد اختلفوا في توبته عن ذلك فمنهم من اعتبرها مجرد تقية .

وفي الوقت الذي فرّغ بعض المعاصرين ممن بحثوا في المصلحة صفحات للتهجم على الطوفي وإثبات نسبته للشيعة كالدكتور البوطي في ضوابط المصلحة ، فرّغ آخرون صفحات مماثلة للرد عنه ونفي التهمة كالدكتور مصطفى زيد في بحثه الموسوم بـ « المصلحة ونجم الدين الطوفي » . في حين رأى آخرون كالإمام أبو زهرة أنه « لا ينقص من قدر الطوفي أن يكون شيعيا ولا يزيد في علمه أن يكون سنيا فهو في الحالتين العالم العميق والدارس الذي خاض في العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها ،السابح فوق بحرها المتلاطم ، الغائص المستخرج لجواهرها ، وإن ذل كقدر يعليه مهما تكن نزعته ومهما تكن نحلته ».

وإذ يتفق هذا البحث مع ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة فإنه يود أن يضيف أن نسبة الطوفي لو ثبتت للشيعة فإن ذلك لن يغير من مسار البحث في دراسة طريقة تناول الطوفي للمصلحة ، ومع ذلك يظهر لي أن الطوفي لم يكن شيعيا وذلك من خلال :

* أنه حنبلي درس كتب الحنابلة وتتلمذ عليها وحفظها وترجم له علماء الحنابلة في طبقاتهم .

* أن الشيعة لم يترجموا له في طبقاتهم ومصنفاتهم التي تهتم بعلم الرجال ، مع ما نعلمه من حرص الشيعة لنسبة أي عالم مشهور لهم ، فضلا عن أن يكون هذا العالم سنيا ثم تشيع .

* أن بحثه المذكور في المصلحة لم يقل به الشيعة في أصولهم فالشيعة لا يحتجون بالمصلحة مقابل النص ، بل إن المشهور عنهم أنهم يعتبرون نصوص الأئمة حجة لا تضاهيها حجة .

* ومما يذكر أيضا أن تهمة التشيع والرفض كانت ولا تزال حجة بيد من يريد مهاجمة عالم من أهل السنة بسبب بغضه له ، وقد نسب الشافعي للرفض والتشيع ، وقال في ذلك شعر :

إن كان رفضا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي

مما يدل على ان هذه التهمة كانت شائعة -ولا تزال -بحق وبغير حق ، مما يجعلنا نشكك في نسبة رجل للغلو في الرفض دون ذكر عباراته في ذلك ومن كتبه مباشرة وليس بالتناقل .مع الإشارة إلى أن الطوفي كان مطلعا على مذهب الشيعة – في الأغلب – كما سيظهر من سرد الأدلة فيما بعد.

وأما قوله فيما نقل عنه :

حنبلي أشعري رافضي هذه إحدى العبر

فهذه واضحة في أنه اتهم بالمتناقضات فكيف يكون حنبليا ورافضيا في آن ، فهو - بلا شك- يرد على أولئك بأنهم يرمونه بما لا يستقيم .

وكذا قوله : « وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب ....» السابق ، فليس فيه أكثر من رواية عن قوم يزعمون ما يزعمون .

*ومن يراجع شرح مختصر الروضة للطوفي يجده يذهب مذهب أهل السنة في عدالة الصحابة فهو يرى :» أن الصحابة رضي الله عنهم عدول مطلقا لا حاجة إلى البحث عن عدالتهم « ،

ويقول :» ولهذا سميت بيعة الرضوان لأن الله عز وجل رضي عنهم لأجلها والله لا يرضى عن القوم الفاسقين «.

كما يسرد الأدلة من الكتاب والسنة على عدالة الصحابة ويرد على مخالفي هذا الرأي .

ومن العجب أن عالما معاصرا بنى على اتهام الطوفي بالتشيع في مناقشة فكرة ليس لها ارتباط بالبحث ، ثم نراه يتمنى -في إحدى خطبه- أن يكون « إصبعاً في جسم حسن نصر الله » الأمين العام لحزب الله اللبناني ذو الصبغة الشيعية . ينظر (-ينظر خطب الدكتور البوطي في موقعه الالكتروني الخاص به : http://www.fikr.com/bouti/article.php?&id=273)

وفاته : توفي نجم الدين الطوفي سنة سبعمائة وستة عشرة في شهر رجب في بلد الخليل من أرض الشام المقدسة .

خلاصة نظرية الطوفي المصلحية :

أثار نجم الدين الطوفي موضوع المصلحة بطريقة مغايرة لما تم طرحه من قبل سابقيه ، فقد أثار موضوعَ التعارض بين المصلحة والنص ، والمصلحة عنده ليس هي المصلحة المرسلة التي عرفها المذهب المالكي بل هي « أبلغ من ذلك وهي التعويل على النصوص والإجماع في العادات والمقدرات ، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام « .

ومن ثم فلم يعد وجود للمصلحة المرسلة والمعتبرة والملغاة في فكر الطوفي ، بل ثمة مصلحة واحدة معتبرة ، ومجال عملها وإنتاجها هو « أحكام المعاملات « .

وتصدى الطوفي لهذا البحث بجرأة كبيرة ،وأدلى برأيه بشكل صريح مما أثار حفيظة الآخرين ممن عاصره وممن لم يعاصره ، وأتى الطوفي في رسالته المسماة «رعاية المصلحة « بنظرية جديدة أعرض فيها عن كل التقسيمات السابقة للمصلحة ، ورسالته المذكورة عبارة عن شرح لحديث من الأربعين النووية وهو « لا ضرر ولا ضرار « .

ينطلق الطوفي في بناء نظريته من ثقة عالية بالعقل البشري وأنه مستقل بمعرفة المصالح والمفاسد ، وأن الله « جعل لنا طريقا إلى معرفة مصالحنا عادة فلا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقا إلى المصلحة وأن لا يكون « .

ويرفض الطوفي أن يقال : «إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته لأن المصلحة أصلا من أدلة الشرع وليست من خارجه « .

والحقيقة أن هذا التناول ينبئ عن تطور خطير في تناول موضوع المصلحة ، فالمصلحة بهذا التناول وهذا الفهم لم تعد تستمد شرعيتها في كل المراحل من نصوص الشرع ، بل يكفي -عنده – أنها اعتمدت على النصوص في اكتساب الشرعية فقط ثم هي بعد ذلك مولدة للأحكام بل وقادرة على معارضة بعض هذه النصوص .

ومن ثَم فلا داعي لكل التقسيمات السابقة لأنها بناء على هذا التنظير ليست سوى تكلف وعبث في نظره .

والطوفي كما يبدو لي لا يرى في تقسيمات من سبقه سوى أنها تدور حول مقولة واحدة : إن النصوص تراعي المصلحة ، ثم يعود هؤلاء ليؤكدوا أن :المصلحة توجد في النصوص فقط .

وهذه العملية لم يقبلها فكر الطوفي ورأى فيها تسلسلا وتناقضا ، فذهب إلى تقديم المصلحة متجاوزا كل الشروط التي جاءت عبر الغزالي والتي أكدها كل من الأمدي وابن قدامة والزركشي وغيرهم ، لأن تلك الشروط كانت منسجمة مع تلك التقسيمات ، وهو الأمر الذي تجاوزه الطوفي بشكل كامل .

يذهب الطوفي إلى أن أدلة الشرع - بالاستقراء - تسعة عشر دليلا : الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعادات والاستقراء وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والأخذ بالأخف والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة عند الشيعة وإجماع الخلفاء الراشدين ، وبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه ، ومعرفة حدودها ورسومها والكشف عن حقائقها وتفاصيل أحكامها مذكور في أصول الفقه .

وبعد أن يعدد الأدلة التي يعد بعضها أشبه بقاعدة وليس دليلا - كالعادة مثلا - يقرر ما يريده من تقديم المصلحة ، فهذه الأدلة « أقواها النص والإجماع ،ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها ، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا تنازع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار « وغن خالفاها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما ، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

وهذا الكلام للطوفي يجلي موقفه بوضوح ، وهو كلام مفهوم لطالب الأصول والعارف بمصطلحاته الأولية كالتخصيص وتعارض الأدلة والبيان .

ومن ثَم يجب فهم كلام الطوفي على أنه يفترض إمكانية التعارض بين المصلحة والنص

، وجدير بالذكر أنه يخصص عدة صفحات لموضوع تعارض الأدلة عموما وليس تعارض المصلحة والنص فقط ، وأن المصلحة تقدم عند التعارض بوصفها مخصصا ومبينا للنص لا ناسخا له .

ويعول الطوفي –في نظريته – على أساس لغوي صرفي يرى في المصلحة وزن مفعلة من الصلاح ، وهذا يعني أن المصلحة تحتوي في تركيبها اللغوي ما يدل على كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة ، ويفهم من هذا أن كون الشيء مصلحة ، أي كأن له قوة ذاتية تدل على المراد والمعنى المنوط بهذه المصلحة كالسيف على هيئة المعد للضرب والتجارة المؤدية إلى الربح .

نال الطوفي– بالطبع– جراء طريقة تفكيره الجريئة وغير المسبوقة هجوما كبيرا في القديم والحديث ، بعضها على الأقل نتج عن سوء فهم عبارات الطوفي ، تلك العبارات التي لم تكن – بتقديري– متماسكة ومتسلسلة ، بشكل يلغي الظنون والاحتمالات ويزيل الشك .

أدلة الطوفي :

أولا : أدلته على رعاية المصلحة :

يستدل الطوفي على رعاية المصلحة من قبل الشارع بما يلي :

١– قول الله عز وجل : « يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين (٥٧) قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون (٥٨) » يونس .

ودلالة هذه الآية من وجوه : ودلالتهما من وجوه:* – قوله عز وجل « قد جاءتكم موعظة» حيث أنه توعدهم وفيه أكبر صالحهم إذ في الوعظ كفهم عن الأذى وإرشادهم إلى الهدى .* – وصف القرآن «أنه لما في الصدور» يعني من شك ونحوه وهو مصلحة عظيمة.*–وصفه بالهدى .*– وصفه بالرحمة وفي الهدى والرحمة غاية المصلحة .*– إسناد ذلك إلى فعل الله عز وجل ورحمته ولا يصدر عنهما إلا مصلحة عظيمة .*– الفرح

بذلك لقوله عز وجل «فبذلك فليفرحوا» وهو في معنى التهنئة لهم بذلك، والفرح والتهنئة إنما يكونان لمصلحة عظيمة .*- قوله عز وجل «هو خير مما يجمعون» والذي يجمعونه هو مصالحهم فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم والأصلح من المصلحة غاية المصلحة .فهذه سبعة وجوه من هذه الآية تدل على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها ولو استقرأت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة .٢- يرى الطوفي - ضمن أدلته - أن أفعال الله عز وجل معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم لا بنفع الله عز وجل لاستغنائه بذاته عما سواه.، وأن أفعال الله عز وجل منزهة عن العبث كما أن القرآن مملوء بتعليل الأفعال .٣- كما يرى أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل، حيث التزم التفضل بها لا واجبة عليه . و أن الشرع حيث راعى مصالح الخلق كلها في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ، كقوله تعالى «ولكم في القصاص حياة «، « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما « ، « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة « . وبالجملة فما من آية من كتاب الله عز وجل إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح .٤- و مما يستدل به الطوفي على رعاية المصلحة من السنة :قوله عليه السلام « لا يبع بعضكم على بيع بعض «ولا يبع حاضر لباد « ، « ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم « . ٥ - وأما الإجماع فقد أجمع العلماء إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح المرسلة ، بل إن المخالفين في كون الإجماع حجة قالوا بالمصالح . ٦- أما النظر فلا شك عند كل ذي عقل صحيح إن الله عز وجل راعى مصلحة خلقه عموما وخصوصا.

ثانيا : أدلته على تقديم المصلحة على النص :

بعد أن دلل الطوفي على حجية المصلحة واعتبارها بشكل حاول التدليل على تقديمها على النصوص والإجماع وذلك من وجوه :

أحدهما: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذا محل وفاق والإجماع محل الخلاف والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه.الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصلحة

أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان إتباعه أولى وقد قال عز وجل «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء»، وقوله عليه السلام: « لا تختلفوا فتختلف قلوبكم «، وقال عز وجل في مدح الاجتماع «وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما أنفقت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم «، وقال عليه السلام « وكونوا عباد الله إخوانا « .الوجه الثالث: قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا : - منها معارضة ابن مسعود النص والإجماع بمصلحة الاحتياط للعبادة . -ومنها قوله عليه السلام حين قوله عليه السلام حين فرغ من الأحزاب «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة»، فصلى أحدهم قبلها وقالوا لم يرد منا ذلك وهو سببه بما ذكرنا. - ومنها قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة «لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم « وهو يدل على أن بنائها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها فتركه لمصلحة الناس. - ومنها أنه عليه السلام لما أمرهم بجعل الحج عمرة قالوا كيف وقد سمينا الحج وتوقفوا وهو معارضة للنص بالعادة وشبيه بما نحن فيه. - وكذلك يوم الحديبية لما أمرهم بالتحلل توقفوا تمسكا بالعادة في أن أحدا لا يحل قبل قضاء المناسك حتى غضب صلى الله عليه وسلم وقال «مالي آمر بالشيء فلا يفعل «. فقد ظهر بما قررناه أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض بطريق البيان.ويرد الطوفي خلال عرض أدلته على بعض الاعتراضات التي تتلخص في أنه يعطل أدلة الشرع ، ليرد على ذلك بأن المصلحة من أدلة الشرع وليست شيئا خارجا عليها ، ومن ثم فالموضوع كله هو تعارض بين أدلة الشرع .

مناقشة النظرية :

النقطة الأولى : جوانب القوة :

تعتبر نظرية الطوفي في المصلحة - بتقديري - الوجه الآخر لموضوع تعارض العقل والنقل أو التحسين والتقبيح العقليين أو الشرعيين، ولطالما شغل العلماء بهذا الموضوع وناقشوه منذ القرن الثاني الهجري ، فقد كانت هذه المعضلة تواجه العلماء وتتطلب منهم

إجابة شافية ، وحصلت حروب كلامية ورسائل ورسائل ناقضة بين المعتزلة والأشعرية وغيرهم من المذاهب الكلامية والفقهية مما سنبحثه بشكل تفصيلي في فصل لاحق .

فتصدى الطوفي لمعالجة هذه المعضلة من جهة أصولية ، ومن الموضوعية القول أن هذه المعالجة كان من الممكن أن تتسم بطابع إشكالي لما للموضوع من أهمية وخطورة .

ومن جوانب القوة في هذه النظرية عدم الاعتماد على الأقوال السابقة بما فيها التقسيمات والأمثلة ، فلم نر تكرارا في نظرية الطوفي لأفكار الغزالي والآمدي وغيرهما على أهمية كلامهم في هذا الموضوع ، ومن ثم يمكن وصف هذه النظرية بالجديدة حقا في الفقه الإسلامي ، وربما كان هذا سببا من الأسباب في رفض هذه النظرية وعدم تقبلها من جمهرة الأصوليين ، إذ النفوس تألف المعتاد ، خاصة و قد رأينا حجم التكرار وعدم التجديد والابتكار والإضافة بشكل يكاد يكون عبارة مجرد نسخ لا أكثر ولا أقل .

ومن الحق تبيان أن الطوفي -خلافا لما يشاع - لم يقدم المصلحة على النص على سبيل النسخ أو الطعن في النصوص والافتئات عليها ، وإنما قدمها على سبيل التخصيص والبيان كما صرح هو بذلك، وهذا التخصيص لم ينفرد به الطوفي ، بل ذهب إليه الغزالي والآمدي وغيرهما من الأصوليين ، بل إن الغزالي قال :» لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل ، إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما « .

وصرح الشاطبي بذلك فرأى « أن العموم إذا استمر والقياس إذا اظطرد فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى ويستحسن مالك أن يخصص بالمصلحة «.

كما ذهب جمع من الأصوليين المعاصرين إلى جواز تخصيص العام بالقياس والمصلحة كالدكتور مصطفى شلبي والدكتور فتحي الدريني .

وبالتالي يفترض حمل كلام الطوفي على هذا الوجه ، لأنه قد صرح بذلك أولا ، ولأن حسن الظن بعالم مسلم يدعو للقول بذلك ثانيا .

ومن ثَم فيفترض أيضا أن الطوفي لا يرى التعارض بين المصلحة والنص القطعي ، بل يقتصر ذلك على النص الظني ، وإلى هذا ذهب الدكتور القرضاوي حيث قال : « وحين عدت إلى مقولات الطوفي وقرأت كلامه بإمعان تبين لي بيقين أنه حين يذكر النص لا يريد به سوى النص الظني في سنده أو ثبوته أو في متنه ودلالته « .

وإلى ذات التفسير ذهب الدكتور حسين حامد حسن فرأى أن العبارات التي قدم بها الطوفي مذهبه تفيد أنه لا يرى فرض تعارض النص القطعي مع المصلحة ، بل يقتصر ذلك على النص الظني .

ويساعد على هذا الفهم أن الطوفي لم ينطلق في بناء نظريته من العقل والنظريات الكلامية الفلسفية ، بل انطلق في كل ما ذهب إليه وهو يشرح « نص حديث نبوي « سبق الإشارة إليه .

ومن التجني واللاموضوعية بعد ذلك أن ينسب للطوفي تقديم المصلحة على النص والإجماع مطلقا.

ومن المؤكد ان الطوفي وهو يبني نظريته قد استحضر قواعد تفيد بشكل تقريبي ما ذهب إليه كـ « الضرورات تبيح المحظورات « و «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان « ، وخاصة أنه قصر نظريته على مجال المعاملات كما ذَكر ، وهي تخضع للكثير من التغيرات وفقا للزمان والمكان ، كما أنها تعتبر مجالا واسعا ترك الشارع الحكيم للمجتهدين أن يستنبطوا فيها وفقا للمبادئ العامة للتشريعات الإسلامية وعلى رأسها المصلحة ، فالمصلحة بهذا الشكل تلتقي مع آراء علماء آخرين في تطبيقاتها الفقهية ، وقد ذهب إلى هذا الدكتور مصطفى شلبي فقال : « وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصلحة يعمل بها مرسلة وغير مرسلة ويعني بها تلك التي عارضت نصا او إجماعا متى كانت راجحة ، لكن في صنف من الأحكام وهي المعاملات وما شابهها ، وهو رأي نجم الدين الطوفي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك « .

ويمكننا أن نختم بتساؤل مشروع وهو هل لعب غياب مفهوم وتعريف واضح للمصلحة دورا في تفكير الطوفي ؟ ، وهل كان لهذا الغياب تأثير في رفضها واستبدالها بما

ذهب إليه ؟ .

النقطة الثانية : جوانب الضعف :

- أهم ما يؤخذ على الطوفي في طريقة تقديمه لنظريته أنه لم يقدم مثالا واحدا لما ذهب إليه من إمكانية التعارض بين النص والمصلحة ، لتبقى نظريته بعد ذلك مجرد افتراض لم يقم عليه دليل .

- بدت عبارات الطوفي غير متماسكة وبحثه غير متكامل ، فلم يقدم بحثا بالمعنى الأكاديمي مبتدئا بالتعريف والأدلة والأمثلة ومناقشة الاعتراضات والوصول للنتائج ، مما أثر على فهم نظريته واتهامه بالخروج على الإجماع والشذوذ على الجماعة .

وهذا الأمر توقعه الطوفي فقال :» فأوصيك أيها الناظر فيه المحيك طرفه في أثنائه ومطاويه أن لا تسارع فيه إلى إنكار ما ألفه وهمك وأحاط به علمك ، بل أجد النظر وجدده وأعد الفكر ثم عاوده ، فإنك حينئذ جدير بحصول المراد « .

ولما كان الطوفي متوقعا لهذا الأمر كان يتوجب عليه بدل مطالبة القراء بمعاودة البحث لربط أفكاره بعضها ببعض وتحصيل المراد ، كان يتوجب عليه بيان مراده وربط أفكاره بشكل يزيل الشك والظنون ولا يدعو للإنكار .

ويبدو للقارئ -في الوهلة الأولى - أن الطوفي كتب رسالته على عجالة ، وهو ما يتبين له في نهاية الرسالة ، حيث يقول الطوفي أنه بدأ بحثه يوم ١٣ ربيع الآخر وفرغ منه يوم ٢٨ من الشهر نفسه سنة ٧١٣ هـ وهذه مدة غير كافية لتقديم نظرية فيها غير قليل من الإشكال

، خاصة أنها مسبوقة بنظرية مغايرة فكان من الواجب إعطاؤها وقتا أطول لتكون واضحة متكاملة .

- بحث الطوفي مسألة أصولية في كتاب مخصص لشروح الحديث ، في الوقت الذي خلا كتابه الأصولي «شرح روضة الناظر « من التفصيل في هذه النظرية على ذات الطريقة، بل سار في شرح الروضة على طريقة مذهب الحنابلة الذي كان ينتسب إليه . فهو يرى في رسالته

المذكورة أن رعاية المصلحة واجبة من الله ، بعد أن يسرد مذهب المعتزلة القائلين بوجوب رعاية المصلحة على الله ، ومذهب الجمهور القائلين بتفضل الله على خلقه بمراعاة مصالحهم ، بينما له رأي آخر في شرح الروضة الأصولي نلحظه في كلامه « فعندهم –أي المعتزلة – يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية مصالح خلقه ، على معنى أن العقل يدرك وجوب ذلك منه جزما تحقيقا للجود والعدل ، ثم قالوا : لولا مراعاة المصالح والمفاسد لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بحكم معين من بين سائر الأحكام ترجيحا من غير مرجح ، فلما خص بعض الأفعال بالوجوب وبعضها بالتحريم وبعضها بالإباحة دل على أن الإيجاب لتحصيل المصلحة والتحريم لدفعها ، والإباحة لخلو الأفعال عن مصلحو ومفسدة .

وعند الجمهور لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية المصالح ، وإنما يدرك العقل ذلك منه على سبيل الجواز ، فيجوز أن يكون رعاية المصالح تفضلا وأنه سبحانه يتفضل رعاية المصالح وأن لإكماله أن يتفضل بأنواع النعم من العافية والغنى والعز والعلم وأن لا ، وقد وقع ذلك مشاهدا في العالم حيث الناس ما بين معافى ومبتلى وفقير وغني وعزيز وذليل وعالم وجاهل » .

– يزعم الطوفي أن مجال نظريته هو أبواب المعاملات فقط ، ولكن يلاحظ أن الأدلة التي ساقها للتدليل على ما ذهب إليه هي من قسم العبادات كاجتهاد ابن مسعود في مسألة التيمم واجتهاد بعض الصحابة في صلاة العصر في بني قريضة وإعادة بناء الكعبة (التي سبق ذكرها) ،

في حين لم يقدم أي دليل من باب المعاملات .

– لم يضع الطوفي أي شرط لتقديم المصلحة على النص ، مما يضفي على البحث مزيدا من الغموض ، واكتفى عوضا عن ذلك بتعريف المصلحة ملقيا على كاهل هذا التعريف مهمة بيان أيَّ مصلحة تقدم على النص ، ولما لم يكن التعريف كافيا في إجلاء هذه الحقيقة فإن المصلحة بهذا الشكل من الممكن أن تصبح فيما بعد مجالا للتفلت من الشريعة والالتفاف عليها .

-ومن نقاط الضعف - بظني - والتي لا يتحملها فكر الطوفي وحده بل يتحملها من جاء بعده أيضا خاصة تلاميذه ، أن هذه النظرية لم تتابع وتنقح ويزاد عليها لتكتمل ، لأنه لا نظرية تولد كاملة ، كما هو الحال مع نظرية الجويني التي لاحقها تلميذه الغزالي ومن بعدها حتى رسخت واستقرت .(كما سبق الإشارة إلى ذلك) .

- - لا تخلو عبارات الطوفي السابقة من نظرة لا تحمل قدسية لنصوص الوحي ، إذ يراها -كما سبق- مصدرا للاختلاف المذموم ، بينما يرى القدسية في المصلحة فهي سبب الاتفاق المحمود ، ونسبة الاختلاف للنصوص فيها من الجرأة على النصوص المقدسة ما يوجب رد هذه الفكرة وعدم قبولها بأي شكل من الأشكال ، وكان من الممكن التدليل للمصلحة والأخذ بها ، وهو حق فكري للطوفي وغيره ، دون المس بقدسية بنصوص الوحي وأن الاختلاف إنما هو بكل بساطة في فهم هذه النصوص وكيفية الاستنباط منها .



الحمد لله والصّلاة والسّلام على رَسول الله صلى الله عليه وسلم

أعود مرة أخرى إلى قضية المنهج، وعلاقته بصحة التصور وتقدير الأمور، فإنها قضيةٌ، فيما أحسب، مركزيةٌ فاصلةٌ بين من يتخَبّطُ في رؤياه، ومن ثمّ في قراراته، وبين من هو ثابتٌ على الحقَّ، يرى ما يحدث بنور من الله، وفي ضوء منهجه. وقد كتبتُ قديماً:

أيَصلحُ الفرع والأصلُ أعوجُ؟
هذا حديث في العقول محُالُ

الفرعُ جزءٌ لا يَصِح وجودُه
أصلاً، وأصلُ وجودِه هَلهَالُ

العلمُ أصلٌ، ثم فرعٌ تـــابعٌ
إلحاق فرع بالأصول عضالُ

فاحفظ أصُولك، إنها محَفوظَة
دوماً لترُشِد في الحياةِ رجالُ

الأصول الكُليّة العامة، هي بمثابة مناراتٍ على ساحل الفكر والنظر، ترشد السارى إلى الطريق، فلا تختلط عليه المداخل، ولا تتشابك أمامه المسالك. وهي التي تصحح الفروع التي تندرج تحتها، لا العكس.

ومن أهم الأمور هنا أن أشير إلى أنّ أهمية الفروع) أو الجزئيات) في الأحكام الشرعية، ونعنى بها تفاصيل الأحكام من آياتٍ وأحاديث، تنبُع من إنها هي مُكونات الشرع الثابتة التي رصد من خلالها العلماء كليات الشرع وعموماته، إذ هي مفردات آيات الله وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ يجب النظر فيها، بجانب أصولها على قدم واحدة، لا يُغضُ الطرف عن أيّها. أما الفروع التي نقصد هنا، فهى مسائل الإجتهاد خاصة في باب المصلحة المرسلة التي لم يثبت فيها نصّ بعينه، وإنما دلت عليها الشريعة بكلياتها العامة. وهذه الفروع، هي بلا شك تخضع لتصحيح وترشيد الأصول بشكل شبه تامٍ لأن تلك الأصول هي أصولها، بلا نصٍ شرعيّ محددٍ يقويها.

وأعود إلى حديث الواقع، وإلى تطبيق عمليّ لهذه الألغاز الأصولية. الحكم في مصر اليوم بيد المجلس العسكريّ عن طريق حكومة عميلة برئاسة عصام شرف، والمجلس العسكريّ يحكم بنظام مبارك، ديكتاتورية عسكرية، تعتمد على المنظومة الأمنية، وعلى تزييف الإعلام، وترويض العدل، وفساد القضاء. هذا هو الأصل في حكم البلد اليوم. أما انتخابات المجالس النيابية، والنقابية، والرئاسية، وكافة الإجراءات الأخرى من مناقشاتٍ ومناوشات لتحسين الأجور، وتخفيض الأسعار، وتأمين الوظائف، إن هي إلا فروع لهذا الأصل الحاكم، إن صَلُحَ صلحت، وإن إختلت، لم تقم لها قائمة. هكذا تعلمنا في أصول النظر والإستدلال.

من هنا يأتى زيفُ الفكرة القائلة إنّه يجب التريّث، وإنتظارُ ما تأتي به الإنتخابات، إذ نحن إذن نحاول شقّ المَاء بالمعولِ.. وهيهات. لا يمكن أن يصلحَ فرعٌ وأصلُه سَاقطٌ خَرِبٌ. كما يظهرُ زيفُ القول الذي يتمسّك به من ليس له عِلم بالشّرع، أنّ «ما لا يدرك كله لا يُترك كله»، إذ يتعلق هذا بما لا يمكن إدراكه، إلا بجهدٍ خارج عن القدرة العادية المشروعة، والجهاد في موضع الجهاد، مشروعٌ مقدورٌ عليه، وإلا تعطلت كافة التكليفات التي تُلزم المسلم بأن يتخطى قدر المشقة العادية إلى التضحية بالمال والنفس في سبيل تحقيق مقصد الشرع، والذي غالباً ما يكون مقصداً مُتعلقاً بالصّالح العَام لا الخاص، وبالصّالح الحَالّ دون الآجل.

لا يصلح أن نترك الخَراب الحاصل في المجلس العسكريّ بدعوى أنه لا يجب أن «يترك كله»! فإن بعضه الذي سيُدرَك سيكون خاسِراً طَافحاً بالفساد، ملتفحاً بالعطن، مُستصحباً للطغيان والإستبداد، بل ومُعيناً عليه.

فمفهوم الاستصحاب، يعني فيما يعني، بعيدًا عن ألفاظ الأصول المتخصّصة، إرساء مبدأ المحافظة على ما استقر من أمور في حياة الناس دون تعديل أو تبديل، إن لم تخالف نصًا مقرراً أو تُصادم عُرفًا متبعًا، وهو ما يعبر عنه بأنه «إبقاء الأمر على ما هو عليه». وفي هذا تأمين واضحٌ لما استقر من عادات تختص بها الشعوب وتتمايز عن بعضها البعض،

إلا لو تعارفوا على منكرٍ تأباه الفِطر وتمُجّه الفِطَن. وهو مكملٌ لدليل «العرف»، الذي يعني صراحة أن ما لم يكن له حكم تشريعيّ محدد، فالمرجع فيه إلى عرف الناس. ومفهوم «المصلحة المرسلة» أدلّ على هذا الأمر الذي نقول، إذ يجعل الحكم الشرعيّ خاضعًا للمقاصد العامة في الشريعة، التي لا يختلف عليها عاقلان، والتي فيها مُتسعٌ لاستيعاب التعددّ في الرأي والنظرِ والاجتهاد. ثم مفهوم «الاستحسان»، الذي أسماه البعض «القياس الخفيّ»، والذي، مرة أخرى، بعيدًا عن ألفاظ الأصول المتخصّصة، يعني الرجوع إلى قواعد شرعية قد لا يظهر لباديَ الرأي وجه ملاءمتها. وفي هذا براحٌ وسعة تعتمد على قوة فهم الفقيه، أو القانونيّ إن شئت، في تحقيق مقصد الشارع، والذي لا يختلف عليه عاقلان. وغير ذلك كثيرٌ مما لا يتسع له هذا الحَيز، وإنما أردنا أن نؤكد على أنّ التشريع الإسلاميّ قادرٌ على تسيير أمور البلاد والعباد دون إجحافٍ أو تحَجرٍ.



المصلحة والعقل .. في ضوء الشرع

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

المصلحة، مصطلح تردد كثيراً، خاصة في العقود الأخيرة، التي زامنت عملية الانكسار التام الذي تعرضت له البلاد التي تقع على الرقعة إسلامية التاريخية.

وقد تردد هذا المصطلح في أعمال متخصصين أو باحثين جادين، أو منافقين، كما تلقفته جماهير من المتطفلين الرويبضات المتحزبين ممن لا علم لهم ولا عقل، دعماً لأفكار واتجاهات يرونها على حق دون دليل إلا ما يلوكونه على ألسنتهم من «جلب المصلحة» للخلق!

وقد دونت من قبل كتاباً خاصا في «المصلحة في الشريعة الإسلامية»، تناولت فيها هذا المصطلح بالتفصيل وعلاقته ببقية الأدلة الشرعية المعتبرة. كما نشرت مقالات عديدة تغطي جوانب أخرى من هذا المصطلح، وبيان أبعاده وصلته بالشريعة.

والأصل الذي يبني عليه من يقول بتقديم المصلحة على النص، أو العقل على النص، من حيث المصلحة لديهم تثبت عقلا لا غير، هو أن العقل البشري قادر على الاستقلال بالحكم، بعيدا عن الوحيّ، سواء قصداً إلى هذا المعني تحديدا كما هو معتقد العلمانية والمعتزلة وبعض منتسبي السنة، أو جهلاً بحقيقته كما هو حال الكثير من جهلة العوام والدعاة الين يخلطون الأمور دون تفصيل.

و»المصلحة المرسلة» أو الاستصلاح «كما يسميها بعض علماء الأصول، هي دليل شرعيّ معتبر بشروطه عند علماء أهل السنة والجماعة، يقع في باب الاجتهاد، إن عدم النص من كتاب أو سنة أو إجماع، كبقية أدلة الإجتهاد المعروفة، والتي تنبني كلها على الفهم الصريح للنصوص الثابتة الصحيحة، بلا خروج عنها.

وتعريف «المصلحة» الأصولي أنها «الحكم الذي لم يأت بالشرع ما يدل على اعتباره أو إلغائه، وأن شهدت له أدلة الشرع الكلية العامة». فالمصلحة التي تترتب على حكم ما، يجب أن تكون مرتبطة بشره الله، تفصيلاً أو إجمالاً.

والفرق بين النظرين واسع عريض، يقع بين الإيمان والكفر أو السنة والبدعة حسب الحال.

ومعلوم أنّ الوقائع البشرية التي تحدث على مر قرون متطاولة، في حياة البلايين المتشابكة، لا يمكن أن يغطيها أيّ عدد من النصوص التفصيلية المباشرة في الكتاب أو السنة.

ومن هنا نشأ النظر في كيفية دلالة النصوص على معانيها في مصادرها. فوجد العلماء أن النصوص تستخدم «القياس» الجامع بعلة، فاستخدموه، ودققوا في النظر بطرق الكتاب والسنة في استنباط تلك العلل الصالحة المؤثرة، ليبنوا عليها، كما بنى الكتاب والسنة. كذلك استقصوا دليل الاستصحاب، ومنه أن الأمر يبقى على ما هو عليه لحين وجود ما يدل شرعا على تغييره. وسد الذرائع، الذي رأوها منتشرة في النصوص والأحكام الثابتة، والتي، هي من معناها، ربع الشريعة، إذ هي تحريم ما يؤدي لفعل المحرم. وهكذا أثبتوا الأدلة الشرعية الاجتهادية، والتي يعنون بها اجتهاد من داخل النصوص لا من خارجها.

ومعلوم أنّ التنزيل لم يقتصر على نصوص تفصيلية في كتاب أو سنة، بل يشمل ما ينشأ عنها من قواعد كلية تثبت باجتماع بعضها تحت معنى واحد، عام أو كليّ، وتكون تلك النصوص التفصيلية هي كلها جزئيات من ذلك العام القطعي الدلالة، بل والأقوى في دلالته من كلّ نصّ تفصيلي منفرد.

وفي كلّ هذا الجهد المضنيّ الي لا يعرفه ويقدّره إلا من درسه وعاناه، استخدموا «العقل» الذي له مرجعية ثابتة موحدة عند كلّ ناظر، وهي نصوص الشرع وقواعده الكلية، وإلا فبأي أداة أجروا الاستقراء والاستنباط والاستدلال؟ بأي أداة استخرجوا العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، وهي من أدق العمليات العقلية؟ بأي أداة عدلوا في بعض الأحكام عن قياس إلى غيره لمناسبة الحكم لقاعدة كلية مختلفة، وهو ما يُعرف بالاستحسان؟ كم من جهد «عقلي» احتاج العلماء لبذله كيّ ينقحوا السنة المطهرة من شوائب الوضّاعين والكذابين والمبتدعين، ويجردوا صحيحها صافياً، كما لم يحدث في تاريخ أمة أن فعلت لتأمين سلامة وصحة أحاديث نبيها؟

استخدم العلماء العقل، لكنه العقل المؤمن، لا العقل الشارد الضال في متاهات فكرية تتعدد بعدد عقول الناظرين.

فإن مصطلح «العقل» عند العلمانيين والمعتزلة «العقلانيين» والليبراليين وأمثالهم، غامض لا حدّ له ولا محدود. فأي عقل يجعلونه حاكما على الفكرة ومؤديا اليها تأدية صحيحة؟ أي مرتكزات تجمع تلك «العقول» التي تُعد بالآلاف، لتقرر ما هو صحيح وما هو سقيم .. ؟ سؤال لم يجب عنه أحد من الفلاسفة ليومنا هذا.

قد يقول البعض، هو المنطق الذي يمكن أن يكون مرتكزاً لهؤلاء، يتحاكمون اليه. فإن عنوا المنطق الأرسطيّ فإنهم قصروا الدليل على ثلاثة أشكال: القياس والتمثيل والاستدلال[١]. وقد بينّ ابن تيمية معنى تلك وبينّ خطأ الحصر فيها. كما تعرض بتوسع موسوعيّ لمن استلّ علم الكلام من المنطق، وحاجّ كلّ من له فيه حجة في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل»، وليس هنا محل نقل استلالات وردود في هذا الأمر، لكن مما أعجبني جدا وصفه لحال أهل الكلام، في التطويل الزائد بلا غرض ولا مناسبة قوله «مثل من يريد الحج من الشام فيتوجه إلى الهند فينقطع عليه الطريق فلم يصل إلى مكة!»[٢]

والقصد هنا أنّ استقلال العقل، سواء بطريق المناطقة أو بطريق أهل الكلام، ليس مكتملاً ولا جامعاً مانعاً، لما نرى في خلطهم في أوليات النظر من الحدّ والمحدود[٣]، فكيف يُحكم به على ما ثبت يقينا أنه وحي من عند الله سبحانه؟

والمصلحة المجردة عن الشرع، في هذا السياق، هي تركيبة عقلية، تنشأ في عقل الناظر، تأخذ ببعض معطيات النظر البديهيّ[٤]، مخلوطا ببعض النظريّ[٥]، فتنشأ بهذا النظر، الذي

[١] «الرد على المنطقيين» ابن تيمية ٥٠٢.

[٢] درء تعارض العقل والنقل» ابن تيمية ج ٣ ص ٢٩١

[٣] راجع درء التعارض ج١ ص ٤٧

[٤] البديهيّ أو الضروري هو ما يمكن تصوره دون واسطة بل يكفي فيه طرفان لتصوره.

[٥] النظريّ هو ما يحتاج إلى نظر وتركيب لتصوره

اختص بعض البديهيات والنظريات دون بعض، نتائج تراها أصلح له مما يُتوصل به عن طريق الأدلة القرآنية التي استخدمها القرآن لتوجيه العقل إلى صحة الاستدلال، مثال اعتماده قياس الأولى على القياس البرهاني المنطقيّ.

ومن أفضل ما يمكن قوله في شأن اختلاف النظر عند الناظرين من أصحاب الكلام والمنطقيين، ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية[١] رحمه الله:

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قُوَى الأذهانِ أعظمَ من تفاوتهم في قوى الأبدان، ويتفاوتون في حسن التصور وتمامه وفي سوء التصور ونقصه. فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجَودته في غايةٍ يباين بها غيرَه مباينة كبيرة. وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تامّاً بحيث تتبين بذلك التصورِ التامّ «اللوازمُ» التي لا تتبيّن لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصوُّرَ التامَّ.

وهذا الكلام الثمين هو ما عنيناه أولا في تساؤلنا عن أي العقول تعنون، تلك التي نأخذ بقولها وتصورها؟

فأصحاب القول بالمصلحة لا يدركون حقيقة ما يقولون، ولا مرجعية ما يستندون اليه، إ تشدقا بلفظ «العقل» و «العقلانيين»!

والمصلحة الشرعية متحققة تمام التحقق، سواء فيما ثبت بالنص، أو ما اسُتنبط بأدوات عقلية مرتكزة على النص كما بيّنا.

والفرق الحقيقي بيننا وبين من يدّعون المصلحة «بعقلهم» أنهم إما جهلة بالشرع تمام الجهل، أو لا يؤمنون بالوحيّ أساساً، وكلاهما واجب المخالفة. ولهذا وجب أن تظهر كلمة الشرع، على لسان أصحاب العلم، لتكون هي العليا وتكون كلمتهم هي السفلى.

د طارق عبد الحليم

ذو القعدة ١٤٣٩

[١] الرد على المنطقيين ص ٠٣١





الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية

حدّها - أحكامها - حِكَمها

د. طارق عبد الحليم



مقدمة البحث

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد

حين دونت أول كتبي «الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد» كان موضوعه، كما يظهر من عنوانه في عارض الجهل في الشريعة. والعوارض بطبيعتها استثناءات من أصول قائمة، تخرج بالمكلف عن أصل التكليف، إما أداءً وإما وجوباً، إما بصفة دائمة أو مؤقتة حتى زوال العارض. فكان موضوع «العوارض» إذن أصيل في فكري منذ السبعينيات.

ثم حدث أن كنت ألقى درساً في شرحي للموافقات، منذ أيام قليلة، وكان لزاماً أن أتعرض لموضوع الاستقراء، وأشكاله من كليّ وناقص، فطرأ على بالي موضوعُ ما يخرج عن مقتضى القواعد الكلية لسبب من الأسباب، وهو ما يدخل تحت باب الاستثناءات في القواعد الكلية.

فكان أن توجهت لطلبتي وقتها أن يقوموا ببحث في موضوع الاستثناءات، لأهميته القصوى في تحديد المسار الفقهيّ للناظر، متى يتقيد بالقاعدة العامة، سواء النصية أو الاستقرائية، ومتى ينحرف عنها بدليل إلى ما يراه أقرب إلى قصد الشارع الحكيم.

ثم، صح عزمي على أن أقوم بهذا البحث بنفسي. فالقصد هنا إذن ليس أكاديميا بحتاً، وإنما هو من باب «علم ما تحته عمل»، كما وجهنا الإمام مالك رحمه الله. وقد رأيت في الساحة حاجة ماسة لهذا البحث من ناحية تطبيقية، ليسد بها باب البدعة ويوصد طرقها، ما أمكن.

والله ولي التوفيق

د طارق عبد الحليم

كندا – ١٤ مارس ٠١٥   ٢٣ جمادي الأولى ١٤٣٦

القصد من البحث

القصد من بحثنا هذا هو النظر في علاقة القواعد العامة، سواء النصية أو الاستقرائية، فقهاً وأصولاً، بما يستثنى منها، سواء بطريق التخصيص أو التقييد أو الاستثناء أو العوارض الأهلية أو المصلحة. ذلك إني ما قصدت إلى أن استقصى كلَّ أشكال الاستثناءات في القواعد الكلية، الفقهية أو الأصولية. بل قصدت إلى أمرٍ خاص يتعلق بتطبيق عمليّ محدد، يهم الباحثين في وقتنا هذا، إلا وهو علاقة هذه الاستثناءات بأساليب البدعة وأثرها في الفكر البدعي خاصة. والاستثناء إما أن يكون اسماً مخصوصاً في باب العموم، بمعنى التخصيص بالمتصل، أو أن يكون عاماً في جزئيات تخرج من تحت كلياتها بشكلٍ أو بآخر، وبدليل أو بآخر، وكلها استثناء. فالقصد من البحث إذن هو

١. بيان معنى ومكانة القواعد الأصولية والفقهية، التي تعين الفقيه على الفتوى الصحيحة.

٢. تقديم مختصر لتاريخ تدوين القواعد الفقهية، من حيث تكلمنا في بحثنا الماضى عن تطور علم الأصول وأهم مراجعه.

٣. بيان دخول البدعة عن طريق إهمال الاستثناءات في الأصول والفروع.

٤. بيان أمثلة من الاستثناء في القواعد الأصولية وفي القواعد الفقهية.

وإني قد رأيت في فسحة العمر التي هيأها لي الله بفضله كيف أنّ إهدار النظر في الجزئيات يهدم الكليات. وهو من باب إهدار النظر في الاستثناءات، إذ الجزئية التي تخالف القاعدة هي استثناء[١] منها. وهي من باب العدول عن الأصل، الذي يجب اعتباره ليصح النظر ويتحقق مقصود الشرع.

[١] ولا نقصد هنا بلفظ الاستثناء الذي هو نوع من التخصيص من العموم كما سنرى، ولكن بمعناه العام الذي هو العدول عن الأصل.

وسنسير في هذا البحث غير قاصدين الاستقصاء قدر ما نقصد التمثيل والبيان وإقامة الشواهد والدلالات. وسننظر فيما يُجَلِّي الفكرة ويوضحها فلا نزيد على ذلك بما لا يعود بمزيد فائدة.



القسم الأول

- **إنشاء القواعد الكلية**

التوحيد هو أصل هذا الدين ومعقد فكره، عقيدة وشريعة. والعقل المُوّحد يتجه دائما إلى الجمع بين المتماثلات، واستخراج ما تتوحد به الجزئيات تحت كلية واحدة، فهو من أصول النظر والاستدلال، بل وأصول الشريعة، بل وأصل العقيدة التوحيدية ذاتها.

ومن ثمّ، فإن النظر في المسائل الفقهية لابد أن يتجه بالناظر إلى الكليات، وهو ما وقع بالفعل علي يد علماء السنة والجماعة، لعمق فهمهم للتوحيد وتطبيقاته في الحياة المسلمة. وهو سبب انحراف المبتدعة عن التوحيد، في تطبيقاته، كما هو معلوم عند علماء الفِرَق. وقد سبق أن تحدثنا عن القواعد الكلية بشكل يناسب الموضع في بحثنا «تطور علم أصول الفقه ... بين الشافعي والشاطبي»[١].

وقد عرّف العلماء القاعدة الكلية بتعريفات أو بحدود حسب رؤية كلّ منهم لشموليتها وصلتها بجزئياتها. وبشكل عامٍ، هي مُركبٌ إضافي من القاعدة والكلية، ثم الكلية إما أن تكون كلية أصولية أو كلية فقهية. والقاعدة هي الأصل أو القانون أو الضابط[٢]. والكليّة تعنى التي تشمل جزئياتها، إما كلّها أو غالبيتها.

والقاعدة الكلية تنشأ بطريقين، إما العموم النصيّ، الذي يأتي بلفظ يدل على استغراق ما تحته من مفردات. أو بالاستقراء بنوعيه التام والناقص، كما شرحنا في بحثنا الآنف الذكر.

[١] http://www.alukah.net/sharia/1048/82855/

[٢] كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج٢ ص ٥٩٢١ حرف القاف.

• الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية

والفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية[١] هو الفرق بين موضوعيّ الفقه وأصول الفقه. فما تَقعّد من كليات أصولية تتعلق بطرق الاستنباط والاستدلال، ومناحي الأدلة الشرعية، فهم من القواعد الأصولية، وما تعلّق بأحكام الفقه وترتيب جزئياته وفروعه تحت كلياتٍ تجمعه، سواء في أبواب الفقه عامة أو في باب معين من أبوابه، فهو قاعدة فقهية[٢]. فالقواعد الأصولية تتعلق بأدلة الأحكام والقواعد الفقهية تتعلق بالأحكام ذاتها.

فالقاعدة الأصولية هي ما يتعلق بالأدلة على الأحكام، كما ذكرنا، وتنقسم إلى قواعد ترتبط بدلالات الألفاظ أو المفاهيم، كمفهوم الموافقة أو المخالفة، ودلالات النص والاشارة والعبارة والاقتضاء، وهي كلها تتعلق بالمنطوق والمفهوم، وترجع إلى الأدلة النصّية من الكتاب والسنة والإجماع، وما يتعلق بهما مما ذكرنا، وما يأتي فيهما من صيغ عمومٍ وخصوص وإطلاق وتقييد وإجمالٍ وبيان، وغير ذلك. وقواعد ترتبط بالأدلة الاجتهادية، التي تتعلق بالقياس والاستصحاب والمصلحة المرسلة وسدّ الذريعة والعرف والاستحسان.

وقد اختلف الأصوليون في كثيرٍ من تلك القواعد الأصولية، وأدى اختلافهم ذاك إلى تطبيقات واستنباطات للأحكام بنيت عليها الاختلافات في المذاهب[٣]. وهو أمرٌ سنطرقه بعد، لصلته بما استثناه كلّ مذهب من قواعده.

والقاعدة الفقهية هي كليات تتعلق بالأحكام الفقهية التي تُستخرج من الأدلة التي

[١] راجع «الفروق» للقرافي المالكي طبعة دار الكتب العلمية، في خطبة المصنف، ص ٥، وحاشية الشيخ محمد بن علي بن حسين المالكي ص ٧ وبعدها، ففيها فائدة كبيرة، وراجع «القواعد الفقهية» للشيخ العلامة على الندوي ص ٧٦، و كتاب «القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه» د محمد بكر اسماعيل

[٢] وهو ما عرفوه بالضابط الفقهي، وهو أخصّ من القاعدة لتعلقه بباب معينٍ من الفقه، راجع على سبيل المثال كتاب «القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه» د محمد بكر اسماعيل

[٣] راجع على سبيل المثال في هذا الموضوع كتاب د مصطفى سعيد الجن «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء»، طبعة مؤسسة الرسالة

تحكمها القواعد الأصولية[١]. ومن ثم، فإننا نجد أن عدد القواعد الفقهية كبير جدا بلغ به البعض أكثر من ستمائة قاعدة. وأهمها وأعلاها رتبة ما أسموه القواعد الفقهية الكلية، والتي جعلها البعض خمسة قواعد، والبعض جعلها ستة قواعد، هي:

الأمور بمقاصدها، اليقين لا يزول بالشكّ، المشقة تجلب التيسير، الضرر يُزال، إعمال الكلام أولى من إهماله، العادة محُكَّمة[٢].

وقد أضافت الباحثة سعاد أوهاب في دراستها عن «المسائل المستثناة من القواعد الفقهية العامة»[٣] حدّاً إضافيا لتعريف القاعدة الفقهية، وهي إنها «قضية كلية شرعية عملية»، فوصفها إنها «عملية» يجعلها ترتبط بأفعال المكلف، أي بالأحكام لا بالأدلة كما في القواعد الأصولية.

ويمكن الرجوع إلى تلخيص جيد للفرق بين القواعد الأصولية و الفقهية، فيما كتب الدكتور محمد صدقي البورنو[٤]، حيث ذكر خمسة فروق بينهما، أشرنا إلى بعضها فيما كتبنا أعلاه. إلا إننا نودّ هنا أن نثبت اختلافنا معه في الفرق الخامس، والذى قرر فيه «أنّ قواعد الأصول إذا اتفق على مضمونها لا يستثنى منها شيء، فهي قواعد كلية مطردة»[٥]. وهو ما بناه، فيما نرى، على رأي أن قواعد الأصول قطعية، كما قرر ذلك الشاطبي في مقدمات الموافقات، وهو ما نخالف فيه كذلك، كما خالف فيه كثير من العلماء قديما وحديثاً، ومنهم الإمام الطاهر ابن عاشور. ولا ندرى هل يشفع له لفظ «إذا اتفق على مضمونها» فيشفع بالاجماع؟ لكنها ليس بقطعية على إطلاقها فيما نرى. ولبحث هذا موضع آخر يليق به.

[١] راجع معنى القواعد الفقهية الكلية في شرح كتاب الشيخ العلامة أحمد محمد الزرقا «شرح القواعد الفقهية» لابنه الشيخ مصطفي الزرقا ص ٣٣ وبعدها، طبعة دار القلم

[٢] راجع على سبيل المثال كتاب «الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية» الدكتور محمد صدقي البورنو، ص ٦٢، طبعة الرسالة

[٣] بحث « المسائل المستثناة من القواعد الفقهية العامة وأسباب استثنائها» ص ٧٥٣، جامعة الجزائر ٥٠٠٢.

[٤] السابق ص ٠٢.

[٥] السابق ص ١٢

• محل اعتبار الجزئيات مع كلياتها، والكليات مع جزئياتها في الشريعة

ونعود إلى القصد من هذا البحث خاصة، وهو الاستثناءات في الشريعة الإسلامية. والاستثناء من القواعد عامة يكون بإخراج بعض مفرداتها من عمومها أو شموليتها، لسبب يتقرر حسب حالة الاستثناء.

وقد سبق أن أشرنا في بعض مقالاتنا السابقة إلى ما قعّده الشاطبيّ في الاعتصام من أنّ من طرق الزائغين النظر في الكليات دون جزئياتها، أو اعتبار الجزئيات دون كلياتها. وكلاهما طريق إلى البدعة. فالوصل بين الكليات والجزئيات أمرٌ ضروري، من حيث اتصال السبب والنتيجة وصحة التلازم بينهما. فإن الجزئيات، إن أمعنا النظر، هي سبب في نشأة الكليات، التي لم يكن لها وجود في الذهن، ، قبل إدماج جزئياتها تحتها، بل وجودها بعد تكونها في الذهن هو وجود اعتباريّ.

ومن ثمّ، ومن هذا المنطلق، نجد أنّ عدم اعتبار الاستثناءات من الكليات، هو بمثابة عدم اعتبار الجزئيات المنضوية تحت الكليات بشكلٍ صحيح. فإدخال ما استثني من الجزئيات فيها أمرٌ يؤدى إلى خلل استعمال القاعدة وانحراف بها عن موضعها.

والبدعة، في أساسها، تنشأ من اتباع المتشابهات. ومن المعلوم أن المتشابهات صنفان، صنفٌ هو من قبيل ما لا يعلمه إلا الله، ككيفية الصفات وأوائل السور، وقسم هو من قبيل ما يعلمه العلماء وهو ما اشتبه لفظه ولم يتبين حتى يأتي البيان، سواء من عموم بتخصيص أو إطلاق بتقييد أو إجمال ببيان أو منسوخٍ بناسخ. ولسنا بصدد الحديث عن المحكم والمتشابه، لكن المتشابه يكن محكماً بعد البيان، على خلاف في بعض التفاصيل في العموم هل يكون محكما فيما بقي بعد التخصيص أم لا. والبدعة تأتي باتباع المتشابهات قبل إحكامها، أي قبل أن يخصص عامها أو يقيّد مطلقها أو يبيّن مجملها أو ينسخ منسوخها. وهذه الأربعة هي من باب الاستثناءات في الشريعة، نقصد التخصيص والتقييد والنسخ والبيان، سواء باللفظ او الدلالة. فمثلا، التخصيص يكون بالمتصل فهو تخصيص، أو المنفصل فيسمى استثناء.

والاستثناء إما أن يكون اسماً مخصوصاً في باب العموم، بمعنى التخصيص بالمتصل، وإما يكون هو كل ما يعدل بالحكم عن الأصل، لسبب من دليل شرعيّ.

وقد بيّن الإمام الغزاليّ معنى الاستثناء، بالمفهوم العام، في الفقرة التالية:

«حقيقة الاستثناء: وصيغه معرفة وهي: إلا وعدا وحاشا وسوى وما جرى مجراها. وأم الباب لا، وحده أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول.

ففيه احتراز عن أدلة التخصيص لأنها قد لا تكون قولا وتكون فعلا وقرينة ودليل عقل، فإن كان قولا فلا تنحصر صيغه.

واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم أر زيدا فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد ما يفيده قوله إلا زيدا.

ويفارق الاستثناء التخصيص في أنه (١) يُشترط اتصاله، وأنه (٢) يتطرق إلى الظاهر والنص جميعا إذ يجوز أن يقول عشرة إلا ثلاثة كما يقول اقتلوا المشركين إلا زيدا. والتخصيص لا يتطرق إلى النص أصلا.

وفيه احتراز عن النسخ إذ هو رفع وقطع وفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن (١) النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، (٢) والاستثناء يدخل على الكلام فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه، (٣) والتخصيص يبين كون اللفظ قاصرا عن البعض فالنسخ قطع ورفع والاستثناء رفع والتخصيص بيان»[١]

والجملة واضحة بيّنة بذاتها، تظهر الفرق بين المشتبهات الثلاث بشكل كافٍ وافٍ.

وقد أغفل الغزاليّ المطلق وتقييده من حيث أن المطلق عموم بدليّ في طبيعته.

[١] المستصفى للغزالي ج١ ص ٢٥٧

علاقة الاستثناءات بالبدع

أَخْرَجَ ابْنُ عَسَاكِرٍ فِي تَارِيخِه دمشق عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: «إِنَّكَ لَنْ تَفْقَهَ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا». قَالَ حَمَّادٌ: فَقُلْتُ لِأَيُّوبَ: أَرَأَيْتَ قَوْلَهُ: «حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا «أَهُوَ أَنْ يَرَى لَهُ وُجُوهًا فَيَهَابُ الْإِقْدَامَ عَلَيْهِ قَالَ: نَعَمْ، هُوَ هَذَا.»[١]

وعزى السيوطي في الإتقان لابن سعد من طريق عكرمة عن ابن عباس أن علي بن أبي طالب أرسله إلى الخوارج فقال: اذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة»، وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس: «قال له يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل، قال صدقت، ولكن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن خاصمهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن فلم تبق بأيديهم حجة»[٢].

ومن هذين الأثرين ترى أنّ أصحاب البدع هم من لا يرى للأدلة وجوها، نصية أو غيرها. كما إنها تدل على محاجتهم بالجزئيات التفصيلية إن التجأوا إلى الكليات. ومن ذلك ما تقوله الصوفية عن استحباب الذكر البدعي وقراءة القرآن في حالة الاجتماع، إذ رجعوا إلى كليات عامة من ورود محبة ذكر الله، وقراءة القرآن. لكنهم أعملوا الشكل الخاص الذي جاء في السنة. كذلك ترى الحرورية، قديما وحديثا، يرجعوا إلى أدلة الولاء العامة، ثم ينزلونها على الخصوص دون تمييز أو استثناء أو تخصيص. وهو سبب تكفيرهم المسلمين بلا مكفّرٍ يقينيّ عليه إجماع معتبر.

الجهود المبذولة في علم القواعد الفقهية:

وقد أوردنا كثيراً من أهم الكتب التي دُوّنت في علم أصول الفقه في سياق حديثنا عن تطور العلم. ونورد هنا أهم ما دُوِّن في موضوع القواعد الفقهية الكلية، وما استنبط منها،

[١] مختصر تاريخ ابن عساكر ج٢٠، ص٢٣ طبعة دار الفكر دمشق

[٢] الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج٢ ص ٢٢١، طبعة مكتبة دار التراث

خاصة فيما عُرف بعلم الأشباه والنظائر. وما هذا إلا ليكون امتداداً لَمَا قدمنا من قبل، وخدمة لمكانة القواعد الفقهية في هذا البحث من حيث إنّ الاستثناءات قد وقعت فيها بشكل كبير.

ويجب التنويه هنا إلى إنه يجب التفريق بين كتب القواعد الفقهية، وكتب الفروق وكتب الأشباه والنظائر، فكل منها، وإن تداخلت، له مجاله الذي ينحصر فيه دون غيره. فهناك كتب القواعد الفقهية التي تُعنى بذكر القواعد الكبرى وغيرها، مع ذكر أمثلة عليها من الفروع الفقهية، مثل القواعد لابن رجب. وهناك كتب الأشباه والنظائر وهي تُعنى بأمرين بينهما تخصيص وتعميم، فالأشباه تشمل النظائر، لكن النظائر ليس بالضرورة تشمل الأشباه. والأشباه هي تلك القواعد التي يجمعها جامع العلة القياسية الصحيحة، أما النظائر، فهي ما قرب في حكمه كالخطأ والنسيان وإن لم يتطابقا، وألف فيه الكثير من العلماء مثل السيوطي وابن نجيم والسبكي. أمّا الفروق فهي ما يشتبه بين القواعد شبهاً لا يدرك الفرق فيه إلا المتخصص مثل الفرق بين الشهادة والرواية، وقد ألف فيه عدد من العلماء مثل القرافي المالكي، كما أدرج كثير من الذين ألفوا في الأشباه والنظائر فروقاً في كتبهم كالسيوطي، فيقول «خاتمة: من نظائر هذا الأصل .. «[١]. وعلى كلّ حال فالأشباه والنظائر[٢] هو علم في القواعد الفقهية أولاً وأخيراً.

وقد درج عدد من العلماء على ذكر الاستثناءات من القواعد في كتبهم كأمثلة عليها، وهم الغالب كالسيوطي وابن نجيم والسبكي، كما يقول السيوطي[٣] «فصل: استثني مواضع ... « وهكذا.

وقد بدأ ظهور علم القواعد الفقهية، كبقية العلوم كافة، متدرجاً، من عصر النبوة، كما يظهر في كثير من جوامع الكلم عن رسول الله ﷺ، ثم في عصر الصحابة والتابعين، ثم في استعمالات الفقهاء الأوائل، ثم جمعت فيه جمل متناثرة تختص بموضوعات معينة، كما

[١] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٠٣

[٢] راجع كشف الظنون لحاجي خليفة ج١ ص ٨٩، باب الألف

[٣] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣

في كتاب الخراج لأبي يوسف[١]، إلى أن قيّض الله من دَوّن فيه استقلالا، علي يد الإمام أبو الحسن الكرخيّ ت ٣٤٠، وهو أمر طبيعيّ أن يكون للأحناف سيادة في هذا الباب لاعتنائهم بالفروع في الفقه في مسائل التأصيل، وإن لم يكن لهذا أثرٌ على علم الأصول وتدوينه كما أوضحنا. وقد قام بشرحها الإمام نجم الدين النسفي ت ٥٣٧ هـ.

«أصول الفتيا على مذهب الإمام مالك» الإمام أبو الحسن الخشني ت ٣٦١ هـ، مشى في كتابه فيه على أبواب الفقه، وقال في بيان قصده «وإنما قصدت إلى ما يطرد أصله، ولا يتناقض حكمه، وإلى ما يؤمن اضطرابه، ولا يخشى اختلافه، وإلى كل جمل كافية ودلالة صادقة، وإلى كلّ مقدمة صحيحة، وإشارة مبينة، وإلى كل قليل يدل على كثير، وقريب يدنى من بعيد»[٢].

«تأسيس النظر» الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي ت ٤٣٠ هـ في. وقد ذكر الدبّوسي إنه سيعالج المسائل الخلافية التي قسمها إلى ثمانية أقسام، ودوّن فيه الدبوسي عدداً من القواعد الفقهية، ومنها مسائل تدخل ضمن الضوابط الفقهية، أو الأحكام ذاتها. وهو كتاب عظيم القدر في مجال الخلافيات.

الفروق للإمام أبي العباس القرافيّ ت ٦٨٤ هـ، وقد ذكرنا من قبل «كتاب ليس له مثيل في بابه، دوّن فيه مائتين وسبعين وأربعة فرق. وقد كان مجدداً في هذا الباب إذ إنه قد ارتفع بعلم الخلافيات الفقهية[٣]، ، فيما نحسب، إلى رتبة أعلى لم يلحقه فيها أحد» [٤].

[١] ارجع إلى كتاب الندوي «القواعد الفقهية» ص ٤٩ وبعدها فقد استوعب عدداً من الجمل الفقهية التي وردت في كتاب أبي يوسف. ونود التعليق على قاعدة ذكرها على إطلاقها، مع علمنا إن الغرض من الفصل الذي ذكرها فيه لا يلزمه بذلك، ولكن نشير إلى إنه لم يتحدث عن استثناءاتها، وهي ما نقله عن الرسالة « ..وليس يحلّ بالحاجة محرم إلا في الضرورات» ص٢٠١، وهذا ليس على إطلاقه، بل يحلّ مثلاً ما هو محرّم لغيره للحاجة.

[٢] أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك» الإمام محمد بن الحارث الخشنيّ، تحقيق الشيخ محمد المجدوب، ص ٤٤، طبعة الدار العربية للكتاب.

[٣] الذي دَوّن فيه الدبوسي أول ما دُوِّن كتابه تأسيس النظر.

[٤] تطور علم أصول الفقه.. بين الشافعيّ والشاطبيّ، ص ٤١، http://www.alukah.net/sharia/1048/82855

«الأشباه والنظائر» الحافظ صدر الدين محمد بن عمر بن مكي ابن المرحّل الشافعي الأصولي الأديب النظار المصري المعروف بابن الوكيل [١] ت ٧١٦. وكان سمحا خلوقا صاحب دعابة وتواضع. وقد نعاه ابن تيمية عند وفاته.

«القواعد النورانية الفقهية» لشيخ الإسلام الإمام أحمد ابن تيمية الحراني الدمشقي ت ٧٢٨ ، وهو غني عن التعريف. ويمتاز تأليفه في موضوع القواعد بأنه أصّل الرأي الأوسط بين المذاهب في تناول القواعد، فأفاد في تحقيق القواعد والمقارنة بين المذاهب، والترجيح بينها[٢]، فلله درّه.

الفروق لأبي عبد الله محمد ابن محمد ابن أحمد المَقري ت ٧٥٨، ويلاحظ أنّ المقريّ صرّح بأنه سيكتب كتابا في القواعد الفقهية، لا الفروق ولا الأشباه النظائر ولا الاستثناءات، كما قسّمنا من قبل، حيث قال في مقدمته «ونعنى بالقاعدة هي كلّ كليّ هو أخص بالأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[٣]. فقد وقف المقري رحمه الله بين القاعدة الأصولية والضوابط الفقهية الخاصة، فأصاب القواعد الفقهية وهي عنده «الأول القريبة لأمهات مسائل الخلاف المبتذلة والغريبة». وقد أوصلها إلى ١٢٥٠ قاعدة، وهو أكبر عدد ورد في مجال كتب القواعد الفقهية.

«إيضاح المسالك» للإمام الفقيه أحمد بن يحي بن محمد الوَنْشَريسِيّ[٤] ت ٩١٤، وهو في قواعد المذهب المالكي، وهو كتاب مختصرٌ لكنه صعب في متابعة الكاتب من حيث لجأ إلى اختصار وتنويع ما اجتمعا إلا لإضافة الصعوبة والعسر في الفهم، لكنه كتاب فيه فائدة كبيرة للمتخصص[٥].

[١] راجع الأشباه والنظائر لابن الوكيل طبعة دار الكتب العلمية، وطبقات الأصوليين ج٢ ص ٨١١، ومات في نفس العام الذي توفي فيه نجم الدين الطوفي الحنبلي المعروف برأيه في المصلحة.
[٢] راجع القواعد النورانية الفقهية ابن تيمية بتحقيق د أحمد بن محمد الخليل، طبعة دار ابن الجوزي
[٣] راجع قواعد الفقه لأبي عد الله المقري، تحقيق د محمد الدردابي ص ٧٧.
[٤] الأعلام للزركلي ج١ ص ٦٥٢
[٥] راجع إيضاح المسالك للونشريسي بتحقيق الصادق عبد الرحمن الغرياني، طبعة ابن الجوزي

«الأشباه والنظائر» للإمام زين الدين ابن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي المصري[١] ت ٩٣٠ هـ. وقد جمع فيه علم القواعد والفروق والاشباه والنظائر وزاد عليها علم الألغاز والحيل والحكايات والمراسلات.

«الأشباه والنظائر» للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي المصري ت ٧٧١ ، قال القاضي بن شهبة «كان كثير الحج والمجاورة والتعبد والأوراد، كثير المروءة والإحسان، وكان والده[٢] يثني على دروسه»[٣]. وهذا الكتاب من أفضل ما دُون في بابه، إذ أضاف اليه مؤلفه أبواباً هامة في مسائل أصولية ينبني عليها فروع فقهية، وباب في العموم والخصوص، وأبواب في الإجماع والاستدلال والاجتهاد ومسائل في خلافات الإئمة في القواعد، فترى فيه الفروق، كما خصص باباً للإستثناء[٤]، فزاده فائدة وإحاطة.

«القواعد» للحافظ زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقي الحنبلي[٥] ت ٧٩٥ ، وهو علم من أعلام الأئمة وله من المؤلفات النافعة الكثير، من أشهرها جامع العلوم والحكم، وكان رقيق القلب، قال ابن العماد «وكانت مجالس تذكيره للقلوب صارعة، وللناس عامة مباركة نافعة، اجتمعت الفرق عليه ومالت القلوب بالمحبة اليه»[٦]. أثني على قواعده الكثير من الأئمة منهم الإمام القرافي المالكي، وشرحه كثير، منهم الإمام عبد الرحمن بن ناصر السعدي[٧] والإمام محمد بن صالح العثيمين[٨].

[١] الأعلام للزركلّي ج٣ ص ٤٦.

[٢] الإمام تقي الدين السبكي، وكان أشعرياً جلداً مناوئا لأهل السنة في الأسماء والصفات، وقد نقد شيخه الذهبي لنصرته ابن تيمية ومذهب السلف. انظر ترجمته في طبقات الشافعية للقاضي ابن شهبة ج٣ ص ٧٤ رقم ٢٠٦

[٣] طبقات الشافعية بن قاضي شهبة ج٣ ص ٣٠١ رقم ٣٣٦

[٤] الأشباه والنظائر للتاج السبكي بتحقيق الشيخين عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد عوض، طبعة دار الكتب العلمية ج٢ ص ٩٣٢

[٥] انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد ج٨ ص ٨٧٥

[٦] السابق ج٨ ص ٩٧٥

[٧] انظر تحفة أهل الطلب في تجريد قواعد ابن رجب للسعدي.

[٨] انظر نيل الأرب من قواعد ابن رجب للعثيمين

«الأشباه والنظائر» للإمام عمر بن عليّ بن أحمد بن محمد بن عبد الله المصري الشافعي المعروف بابن الملقن ت ٨٠٤. وقد تتلمذ لكبار أئمة عصره مثل تقي الدين السبكي وابن سيد الناس والحافظ المزيّ والعلائي وغيرهم من الأكابر، كما تتلمذ عليه أكابر الأئمة وعلى رأسهم حافظ الحفاظ ابن حجر العسقلاني. وكان من الأشاعرة الذين أوغلوا في التأويل كأستاذه السبكي. ومن أهم كتبه شرح البخاري المعروف بالتوضيح شرح الجامع الصحيح. وقد اختلف عليه الناس فمنهم من وصفه بالعلم والفقه كابن قاضي شهبة ومنهم من اتهمه بالسرقة والنسخ كالحافظ بن حجِّي. وله تصانيف كثيرة جداً بلغت الخمسمائة كما ذكر الزركلي في الأعلام[١]، لعل ذلك سبب أخذ الناس عليه، من عدم استحضاره العلم عند السؤال[٢]. وقد دَوّن كتابه على أبواب الفقه، مما جعله يكرّر القاعدة في مواضع كثيرة، وقد أخذ عن الأشباه والنظائر لابن الوكيل كثيراً في كتابه هذا.

«الاستغناء في الفرق والاستثناء» الإمام بدر الدين محمد بن أبي بكر بن سليمان البكري المصري الشافعي. وتاريخ وفاته غير معروف بالتحديد، ولكن قدّره محقق كتابه سعود بن مسعد بن مساعد[٣] أنه عاش في الفترة من منتصف القرن الثامن إلى أوائل القرن التاسع الهجري. وهو تقدير صحيح بناءً على معاصرته للإئمة الذين تتلمذ عليهم كالأسنويّ وغيره. ويعد كتابه ثاني كتاب بعد كتاب المقريّ في عدد القواعد التي ذكرها، وهي ستمائة قاعدة. وقد وضعه المؤلف على الأبواب الفقهية المختلفة.

«القواعد الكلية والضوابط الفقهية» المعروف بالقواعد، للإمام الحافظ جمال الدين يوسف بن الحسن بن أحمد بن حسن بن أحمد ابن عبد الهادي القرشي الدمشقي الحنبلي ت ٩٠٩. تتلمذ على كثير من الأئمة منهم الحافظ ابن حجر العسقلاني، وله تلامذة كثر

[١] «الأعلام» للزركلي ج٥ ص ٧٥، وهو من ذكر أن ولادته ووفاته كانت بمصر.

[٢] «طبقات الشافعية» بن قاضي شهبة ج٤ ص ٣٥ رقم ٩٣٧

[٣] «الاستغناء في الفرق والاستثناء» للبكري، تحقيق سعود بن مسعد بن مساعد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، عام ١٤٠٤. وأحسب أنّ مقدمة المحقق من أفضل المراجع لمن أراد التعرف السهل الوافي المرتب في علم القواعد والفروق والاشباه والنظائر والاستثناء، فليرجع اليه من شاء.

من الكبار. قال الكمال الغزيّ «كان جبلاً من جبال العلم وفرداً من أفراد العالم»[١]. لكن كان بالشيخ بعض تصوفٍ. وقد ميّز ابن عبد الهادي كتابه من عنوانه، ففرّق بين القواعد والضوابط، لا كمن كتب فخلط بينهما. وقد سردها في مقدمة كتابه فكان ذلك عونا مفيدا للقارئ، وجعلها مرتبة على أبواب الفقه[٢].

«الأشباه والنظائر» للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الفخر بن همام الدين الخضيري السيوطي المصري الشافعي ت ٩١١. والسيوطي علمٌ من أعلام الدنيا، وصل إلى الاجتهاد المطلق، وله التآليف الكثيرة في شتى فروع العلم إلا المنطق الذي كرهه لّما سمع أنّ ابن الصلاح يحرّمه[٣]. وقد نهج السيوطي في كتابه منهجاً سبقه اليه السبكي وغيره، فبدأ بالقواعد الخمس الكلية، ثم قواعد كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية، مثل الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، واذا اجتمع الحلال والحرام غُلّب الحرام. ثم انتقل إلى قواعد مختلف فيها ولا يُطلق الترجيح لاختلافه في الفروع، ثم، وهو مميز فيه، أحكام يكثر دورها ويقبح بالفقيه جهلها[٤]، ثم سرد القواعد وفي أثنائها الضوابط، على أبواب قواعد البيع والمناكحات والعبادات والاقرار. وهو كتاب من أنفع الكتب وأشملها.

وهناك عدد من الكتب التي لم نتعرض لها وهي كتب جليلة في القواعد الفقهية، مثل الأشباه والنظائر لابن الوكيل وعليه عوّل ابن المرحّل وابن الملقّن وغيرهما، وكتاب العز بن عبد السلام «قواعد الأحكام». وما ذلك إلا لعدم الإطالة.

[١] ترجمته في «النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد ابن حنبل» كمال الدين محمد بن محمد الغزيّ، طبعة دار الفكر.

[٢] راجع «القواعد الكلية والضوابط الفقهية» ابن عبد الهادي، تحقيق وتعليق جاسم الدوسريّ، طبعة دار البشائر.

[٣] أفضل ترجمة له ما دونه عن نفسه في «حسن المحاضرة» ج١ ص ٥٣٣ وبعدها، رقم ٧٧، وترجم له السخاوي وغيره.

[٤] الأشباه والنظائر للسيوطي طبعة دار الكتب العلمية ص ٧٨١ وبعدها

«مجلة الأحكام العدلية» ١٢٩٢ هـ، وقد ندبت الدولة العثمانية لجنة بإشراف أحمد جودت باشا للقيام بهذا العمل، وهو إخراج القواعد الفقهية المستخلصة من المذهب الحنفيّ على شكل قانون تلتزم به المحاكم الشرعية، وأطلقوا عليها المواد بدلا من القواعد. ثم قام بشرحها العلامة علي حيدر باشا وزير العدل وأمين الفتيا في الدولة العثمانية باسم «درر الحكام شرح مجلة الأحكام»، وترجمها للعربية المحامي فهمي الحسيني[١]. وقد أحسن الشارح، رحمه الله، في تمهيده بمقدمة شافية كافية عن علم الفقه وقواعده[٢].

كتب المحدثين: وقد دوّن الكثير من المحدثين كتبا في القواعد الفقهية، منها تأصيلاً، ومنها الرسائل الجامعية التي أضافت الكثير إلى الثروة العلمية في هذا المجال. من التكلف سرد عدد منها، فكلها، وعلى رأسها كتاب العلامة أحمد محمد الزرقا، وشرحه على يد ابنه مصطفى الزرقا، كتبا فيها ما يفيد القارئ ويضيف إلى ذخيرته في علم القواعد.وقد حوى بحثنا هذا الكثير من المراجع التي وضعها المحدثون في هذا الباب، وكلها لا غناء عنها للباحث المتخصص، جزى الله كتابها خيراً.

---

[١] «درر الحكام شرح مجلة الأحكام» على حيدر باشا، طبعة دار عالم الكتب عام ٣٠٠٢.

[٢] السابق ص ٥١

القسم الثاني

مقدمة:

سنتناول في هذا القسم موضوع البحث في الاستثناءات في القواعد الأصولية والفقهية، بسرد أمثلة عليها في موضوع العموم والخصوص والتخصيص، وعوارض الأهلية، والرخص من العزائم، ثم نتحدث في موضوع الاستثناء بالمصلحة، وننتهي البحث بحكمة الشارع في الاستثناءات وخطورة التفكير العموميّ الشموليّ.

ونذكر هنا أن القصد من البحث ليس أصولياً أو فقهياً بالأساس، لكنه يكشف أهمية فهم الاستثناءات في أحكام الشرع، وربطها بقضايا العقيدة وإحداث البدعة. وكما سنرى، فالأحكام الشرعية لا يمكن أن تطبق على عمومها، دون اعتبار كافة الاستثناءات، وإلا أنتجت دينا ليس هو دين الله، ولانتشرت الفوضى الشرعية.

كما يجب أن نذكر أنه لا فصل بين قضايا العقيدة وأصول التوحيد في تطبيقاتها، وبين الأحكام الفقهية العامة المنتشرة في أبواب الفقه. فأحكام الردة وطريقة المعاملة مع أهل الأديان الأخري، الكتابيين وغيرهم، تجدها أبواب فقهيّة، ثم تجدها مرموز لها في أبحاث العقيدة بالولاء والبراء. فإذا بالقاصر في العلم الشرعي يحسب إنها لا تخضع لفقه الأحكام، ولاعتبارات الاستثناء بشتى أنواعه، فتكون البدعة، كما رأينا في فرق التصوف والحرورية، اللذين هما على طرفيّ النقيض في النتيجة وإن اجتمعا في الأسلوب.

فصل: ولعلنا هنا نرسي قاعدة كلية نحسب إنها قطعية، تختص بالقواعد الفقهية خاصة وتشمل القواعد الأصولية بشكل غالب، وهي إنه ما من قاعدة إلا ولها استثناءات في الشريعة. وهذا التقرير قد ثبت بالاستقراء التام، ومنه قول الشافعي «ما من علم إلا وخصص»، لكننا نرى أنّه خلاف ما اختص بأسماء الله وصفاته، فكل قاعدة جاء فيها استثناءات، تقل وتكثر حسب تمام استقرائها. والاستثناء من القواعد الأصولية التي هي أدلة الأحكام، أقل كثيراً منها في القواعد الفقهية. وما ذلك إلا تناسباً عدديا من جهة، ثم إن قواعد الفقه الكلية هي

قواعد أغلبية في عمومها، والمستثني منها قد يفوق في بعضها ما يقع تحتها. كما إنها تتغير بالمذهب الفقهي خلاف القواعد الأصولية التي قلّ فيها الاختلاف المذهبي، إلا في عدم الأخذ ببعض الأدلة رأساً كالقياس عند الظاهرية، والاستحسان والمصلحة المرسلة عند الشافعية، وعُرف أهل المدينة عند الكلّ إلا مالكاً.



الباب الأول

الاستثناء في القواعد الأصولية

العموم والخصوص:

تعريف[١] **العام**: «هو اللفظ الدال على كثيرين المُستغرق في دلالته لجميع ما يَصلح له بحسب وضع واحد»[٢].

معنى كثيرين: أي ثلاثة فأكثر وهو أقل الجمع،[٣] وعليه جمهور الأصوليين والنحويين.

معنى بحسب وضع واحد: وذلك لإخراج اللفظ المُشترك من معنى العموم فإن كلمة عين مثلاً تُطلق على العين الجارية أو العين الباصرة أو الذات، فلا يَصح أن يشمل لفظ عموم العين إلا على استعمال واحد لها.

ألفاظ العموم: ذكر العلماء كثيراً من صيغ العموم منها [٤]:

١. الجمع المعرّف بأل: كقوله تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما

[١] راجع كتابنا «مفتاح الدخول إلى علم الأصول» ص ٦٢، دار ريم للطباعة

[٢] راجع المحصول للرازي ج٢ ص ٩٠٣، تحقيق طه جابر العلواني طبعة الرسالة، وذكره أبو زهرة والشوكاني وزاد الشوكاني فيه «دفعة» إرشاد الفحول ص ٣١١، وحكى حدود كثيرة أخرى للعموم واختار الجمهور هذا الحد لجمعه ومنعه.

[٣] لأقل الجمع مذاهب ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول وابن حزم في الإحكام [منها أن أقل الجمع واحد، وأن أقل الجميع اثنين. به قال جمهور الظاهرية، وروى عمر وزيد وروى عن بعض أصحاب مالك عنه، والأشعري وبن العربي وغيرهم] راجع بن حزم الإحكام ج ٤ ص ١٩٣، إرشاد الفحول ص ٣٢١ وبعدها. وقولنا رويّ عن الشافعي ومالك. الجمهور كما قال ابن الدهان عن النحاه وابن برهان عن الأصوليين.

[٤] ذكر الشوكاني صيغ العموم المُعتبرة في المسألة الخامسة والسادسة باب العموم واستدل على كل منها وهي كثير ص ٦١١ كما ذكر الخلاف فيها ابن تيمية في المسوَّدة ص ٤٠١ وبعدها.

كسبا نكالاً من الله} المائدة ٣٨.

٢. الجمع المُعرف بالإضافة: كقوله تعالى: { للذكر مثل حظ الأنثيين} النساء ١١.

٣. ألفاظ الشرط: كقوله تعالى: { فمن شهد منكم الشهر فليصمه} البقرة ١٨٥

٤. الأسماء الموصولة: كقوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا} البقرة ٢٣٤.

٥. النكرة في سياق النفي: كقوله تعالى: { لا يسخر قومٌ من قوم} الحجرات ١١

٦. النكرة في سياق الشرط: كقوله تعالى: { إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا} الحجرات ٦.

٧. ما سبق بلفظ كل: كقوله تعالى: { كل امرئ بما كسب رهين} الطور ٢١، وقوله ﷺ: (كل المسلم على المسلم حرام) رواه مسلم. وغير ذلك من الصيغ المذكورة بمواضعها.

والجمهور على أن للعموم صيغ مُعتبرة، وأنك تستطيع أن تعبر عن معنى عام بلفظ معين، وخالف المُرجئة وأكثر الأشاعرة، فلم يجعلوا للعموم صيغ إلا بالقرائن والحُجة قائمة عليهم لغةً وشرعًا.

كقوله ﷺ وإقراره لعمرو بن العاص في موضوع التيمم: {ولا تقتلوا أنفسكم}.

أنواع العام: ثلاثة أنواع:

- عام يُراد به العموم: كقوله تعالى: { وما من دابة في الأرض..} الأنعام ٣٨، { وجعلنا من الماء كل شيء حي} الأنبياء ٣٠. تصحبه عند النطق به.
- عام يُراد به الخصوص: { ولله على الناس حج البيت} آل عمران ٧٩ مخصوص بالمسلم العاقل البالغ. وهذا يبقي علي عمومه.
- عام مخصوص لم ترد قرينة تدل على تخصيصه، ولم ترد قرينة تدل على بقائه على العموم. تأتي قرينة التخصيص كغالب صيغ العموم.

ومن الجدير بالاشارة أنه يكفي لخدمة غرضنا في هذا البحث، أن نخصص العام بالتفصيل دون المطلق، معتمدين على أنهما يلتقيان في صفة العموم، مع شمول أحدهما، وبدلية الآخر، أو كما يعبر الأصوليون أن «عموم العام شموليّ وعموم المطلق بدليّ».

وقد أشرنا أعلاه إلى قاعدة الاستثناء من القواعد الكلية، واضطرادها، وهو ما يعين في هذا الموضع على بيان أهمية أن يبحث الفقيه على المخصصات الذي سنذكرها بعد. وليس هذا لعدم أخذنا بمذهب أن العام يُعمل به حتى يرد ما يخصصه، ولكنه يحمل الفقيه على البحث على هذا المخصص، لمعرفة أن هناك ما يخصصه، فإن عجز عن معرفته لجأ إلى أقرانه لتحديد مخصصاته، حتى لا يوقع حكماً على غير أفراده.

والعموم له طريقان، ذكرهما الشاطبيّ في الموافقات، قال «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت وهو المشهور فى كلام أهل الأصول. والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[١]. وكلا السبيلين يرد عليهما التخصيص، إذ يرد على النص العام، وعلى القاعدة الكلية الاستقرائية مثل «الأمور بمقاصدها»، فقد خرج من هذه الكلّية «من عزم على معصية ولم يفعلها أو لم يتلفظ بها لا يأثم لقوله ﷺ: إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت بها أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به »[٢]. وقد اعترض البعض هنا بأن المشي إلى المعصية دون عملها جزء منها، لكن يُعترض على هذا أنّ النص «تعمل به» والعمل به غير العمل نحوه أو له، والله تعالى أعلم، فيبقى الاستثناء صحيحاً. كذلك نية الكتابية في التطهر من الحيض لجماع زوجها المسلم، فهي مستثناة من القصد[٣].

[١] الموافقات للشاطبي ج٣ ص ٨٩٢

[٢] الاشباه والنظائر السيوطي ص ٣٣، طبعة دار الكتب العلمية

[٣] «الاستغناء في الفرق والاستثناء» للبكري، ٨٨ص، باب الغسل. والحق أن الكتاب يحتاج إلى من يتجرد لإعادة ترتيبه على وفق القواعد لا على أبوب الفقه، فإن هذا عمل جليل، يسهّل على الدارس المقارنة، ويُمِكّن من إلحاق المستثنيات بقواعدها في الكتب الأخرى. لكنه يحتاج إلى جهدٍ مضنٍ وعلم دقيق بالقواعد.

التخصيص من العموم: وقد وجدت بعد طول بحث ونظر في التعريفات الواردة للخاص أن أفضل ما يُعرّف به إنه «إخراج بعض الأفراد أو الأنواع المفترض دخولها تحت العموم لتأخذ حكماً آخر بدليل». وقد أورد الشوكاني في إرشاد الفحول تعريفات عدة وأورد على كلّ منها إشكالاً[١].

والتخصيص، عند الجمهور إلا الأحناف، إما أن يكون بالمتصل مثل قوله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» آل عمران ٩٧، فالتخصيص هنا بوصفٍ متصل. أو يكون التخصيص بالمنفصل مثل قوله تعالى «وأولات الحمل أجلهم أن يضعن حملهن»الطلاق ٤، بعد نزول قوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة شهور وعشرا» البقرة ٢٣٤، ففيها إخراج ذوات الحمل من عموم المتوفى عنهن أزواجهن.

والتخصيص يكون بالاستثناء والشرط والوصف والغاية، وعدّ القرافي في أوجه الاستثناء خمسة عشر دليلاً، منها القرآن والسنة والعقل والشرط والوصف والغاية والاستثناء والنية[٢]. كما ذكرها الشوكاني في الإرشاد في باب الخاص والتخصيص والخصوص، في عشرين مسألة، فارجع اليها للتفصيل[٣].

الاستثناء: لغة هو إخراج اسم يقع بعد أداة استثناء من الحكم أو المعنى المفهوم قبل الأداة. وشرعاً هو التخصيص بالمتصل زماناً. وعرفه صاحب المحصول بأنه «إخراج بعض الجملة بلفظ (إلا) أو ما أقيم مقامه»[٤]. وقد بينّ الرازي إنه حقيقة في المتصل، مثل (أكرمني بني تميم إلا زيداً)[٥]. وقد تكلم علماء الأحناف عن أنّ الاستثناء من النفي يترك المستثنى بلا

[١] إرشاد الفحول ص ١٤١، طبعة دار الفكر

[٢] أصول الفقه محمد أبو زهرة ص ٥٤١

[٣] إرشاد الفحول ص ١٤١، وبعدها، طبعة دار الفكر، وراجع جمع الجوامع للسبكي، الكتاب الأول، المقدمات، ص٥٠، تعليق عبد المنهم خليل إبراهيم طبعة دار الكتب العلمية

[٤] المحصول للرازي ج٢ ص ٧٢، تحقيق طه جابر علواني

[٥] راجع كذلك المستصفي للغزالي ج١ ص ٧٥٢

حكم، وهو خطأ ردّه الشوكاني في الإرشاد، واستدل بقول لا إله إلا الله، فلو صح ما ذهبوا اليه، ما ثبتت الألوهية لله، معاذ الله، قال «وهذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة، يعنى كلمة الشهادة»[١].

وقد وضّح الغزالي الفرق بين الاستثناء والتخصيص والنسخ بقوله «وفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يدخل على الكلام فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه، والتخصيص يبيّن كون اللفظ قاصراً عن البعض، فالنسخ قطع ورفع والاستثناء رفع والتخصيص بيان»[٢]. ومن أهم فوائد الاستثناء في هذا الموضع هو إنه يبيّن للناظر «ما يصلح أن يدخل تحته ويتوهم أن يكون مرادا به وهذا صالح لأن يدخل تحت اللفظ والاستثناء لقطع صلاحيته لا لقطع وجوبه»[٣]. فالشاهد هنا أن هناك ما قد يتوهم المرء، لغة أو عرفاً، عموماً أو إطلاقاً، أنّ أفراداً تدخل تحت اللفظ وهي لا تدخل تحته، مثل قوله تعالى «إنكم وما تعبدون من دون الله حطب جهنم أنتم لها واردون» الانبياء ٩٨، ثم قوله تعالى «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون» الانبياء ١٠، فعمّ ب»ما» ثم استثني ب»إن» التي قال بعض أهل العلم إنها بمعنى «إلا»[٤]. وهذا المعنى يجرى كثيراً في الفهم المُعوجّ لأهل البدعة، من حيث عدم القدرة على إدراك الاستثناء والتخصيص بالأدلة الشرعية المختلفة[٥].

الشرط: قال في جمع الجوامع «الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم»[٦]. والشرط في ذاته تخصيص إذ يُخرج ما لا يتحقق فيه الشرط. كما أن هناك

[١] إرشاد الفحول للشوكاني ص ٠٥١، المسألة التاسعة في باب التخصيص.
[٢] المستصفي للغزالي ج١ ص ٧٥٢
[٣] السابق ج١ ص٧٢٢
[٤] القرطبي ١١ ص ٤٤٣ طبعة دار الكتاب العربي عام ٧٦٩١.
[٥] راجع بتوسع «الفصول في الأصول» للجصاص ج١ الباب الثاني عشر ص ٥٦٢، في موضوع حكم الاستثناء والتخصيص حال اتصالها بالخطاب
[٦] جمع الجوامع الكتاب الأول ص ٠٥، الطبعة السابقة

مستثنى من الشرط عند تحققه كالزكاة، شرط فيها الحول إلا في زكاة الركاز. وقد ذكر القرافي الفرق بين الشرط والاستثناء، قال «في أن الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان ويجوز في الاستثناء ذلك على قول. وإن الاستثناء لا يجوز في الشريعة ولا في لسان العرب أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه، نحو له عندي عشرة إلا عشرة بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع كقوله: أنتن طوالق إن دخلتن الدار، فلا تدخل واحدة منهن، يبطل جميع الطلاق فيهن، ... فقد باين الشرط الاستثناء في هذه الأحكام، ويعم جميع الجمل المنطوق بها بخلاف الاستثناء على قول، فإنه يحمل على الجملة الأخيرة ..» كذلك الشرط «فإذا كان المتكلم والمقاصد شأنها تعجيل النطق .. بخلاف الاستثناء إذا لم يُعجل به لم يفت به مقصد»[١]. وهذه الفروق في غاية الأهمية أن يعتبرها الناظر حتى يفرّق بين اللونين من إخراج أفراد من الحكم.

النسخ: «رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل متراخٍ»[٢]، وهو المختار عند السبكي[٣]، ولم يعتبره تخصيصاً إلا الأصبهاني المعتزلي[٤]. وقد بينّ الشاطبيّ أن مصطلح المتقدمين في النسخ يدخل فيه التخصيص والتقييد والبيان[٥]. وتراخ الدليل يعنى عدم الاقتران في الزمان، وهو ما يفترق فيه عن تخصيص العام بالمتصل المقارن في الزمان. ومن هنا يقول أبو زهرة «وإذا كان المخصّص غير مقترن في الزمان مع العام اعتبر ناسخاً، ولا يعتبر مخصصاً، فالفرق بين النسخ والتخصيص أن النسخ إخراج لبعض أفراد العموم من حكمه بعد أن دخلوا، أما التخصيص فهو بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل في الحكم ابتداءً»[٦]، كما ورد عن الغزالي أعلاه.

[١] الفروق للقرافي ج١ ٢٩١.
[٢] أصول الفقه محمد أبو زهرة ص ٤٦١، طبعة دار الفكر العربّي.
[٣] جمع الجوامع للسبكي ج١ ص ٧٥.
[٤] السابق ص ٩٥
[٥] الموافقات للشاطبي ج٢ ص ٨٠١.
[٦] أصول الفقه محمد أبو زهرة ص ٥٤١.

الصفة: وأحوال الصفة بعد الجمل كثيرة ذكرها الشوكاني في الإرشاد والرازي[١] في المحصول وغيرهما. وهي تتغير بكون الصفة واقعة بعد الجملة الأولى أو تشمل جملاً متعددة بعدها. وهي استثناء من حيث تُخرج غير الموصوف مثل أكرم العرب المؤمنين، فخرج بذلك غير المؤمنين.

الغاية: ولفظاها «حتى» و «إلى» مثل «وأتموا الصيام إلى الليل»، وأرجلكم إلى الكعبين»، ومقتضى ذلك تعريفها بأنها «نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها»[٢].

---

[١] إرشاد الفحول ص ٣٥١، المحصول ج٣ ص ٩٦

[٢] الشابق ص ٤٥١

الباب الثاني

الاستثناءات في القواعد الكلية الفقهية

حسب الأدلة الشرعية

الاستثناءات في القواعد الكلية الفقهية كثيرة لا تكاد تخلو منها قاعدة فقهية، وهي تقع في كل قاعدة بُنيت على دليل شرعي، سواء نصاً أو إجماعاً أو اجتهاداً.

ومثل ذلك قاعدة «الخراج بالضمان» فلفظ «الخراج» هنا عامٌ معرّف بالألف واللام، لم يستثني منه إلا المصرّاة من الابل والغنم، وذلك بما ثبت من حديث المصراة «من اشتري غنما مصراة فاحتلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر» رواه البخاري ومسلم، وفيه روايات عديدة صحيحة. وقد عارض الأحناف هذا الاستثناء لخروجه على قاعدة الخراج بالضمان. لكن الجمهور قال بالاستثناء في هذه الحالة لصحة الحديث، وهو استثناء بالنص[١].

ومثل ذلك قاعدة «العادة محكمة»، ويعنون بها العرف السائد السابق على الحكم، فيما لا نص فيه ولا لغة تضبطه. ومثال ذلك البيع لا يكون إلا بإيجاب وقبول، والاستثناء من ذلك بيع المعاطاة «كأن يقول أعطني بهذا الدينار خبزاً فيعطيه ما يرضيه، أو يقول خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه»[٢] نص عليه أحمد وصححه الجمهور ومن الشافعية النووي وابن سريج. وهو استثناء بالعرف.

ومثال قاعدة «لا تصح هبة المجهول»، استثني منها ما إذا لم يعلم الورثة مقدار ما

[١] راجع فقه المسألة في المغنى لابن قدامة المقدسي ج ٤ ص ٨٩، طبعة دار الكتب العلمية عام ٤٩٩١

[٢] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٩ طبعة دار الكتب العلمية عام ٣٨٩١، والمغني لابن قدامة ج٣ ص ٧٩٣، الضرب الثاني وصححه

لكل منهم من الارث[١]، وهو استثناء بالاستحسان. كذلك قاعدة «الأمور بمقاصدها» فقد استثني منها الخروج عن كل المال من غير عقد نية الزكاة عند الأحناف»، وقال غيرهم بعدم الاستثناء كما هو مذهب الشافعي وأحمد[٢].

---

[١] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٠٧٤

[٢] المغني لابن قدامة المقدسي ج٢ ص ١٠٤. كذلك راجع «المسائل المستثناة من القواعد الفقهية» رسالة ماجستير، جامعة الجزائر عام ٥٠٠٢ سعاد أوهاب، ص ٢١٢.

الباب الثاني
قضايا الأعيان وحكايات الأحوال

قضايا الأعيان وحكايات الأحوال هي جزئيات وردت في الشريعة، إما أفراداً كعناق أبي بردة[١] و شهادة أبي حذيفة[٢]، أو على سبيل الندرة، مثل صلاة التراويح[٣] الثابتة عن رسول الله ﷺ، تعارض أصلاً كلياً. وقد أورد الشاطبيّ سبب ذلك فقال:

«المسألة الأولى

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال والدليل على ذلك أمور: أحدها أن القاعدة مقطوع بها بالفرض لأنا إنما نتكلم فى الأصول الكلية القطعية وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه والثانى أن القاعدة غير محتملة لاستنادها إلى الأدلة القطعية، وقضايا الأعيان محتملة لإمكان أن تكون على غير ظاهرها أو على ظاهرها وهى مقتطعة ومستثناة من ذلك الأصل فلا يمكن والحالة هذه إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه. والثالث أن قضايا الأعيان

[١] جاء في أعلام الموقعين «وأما تخصيصه أبا بردة بن نيار بإجزاء التضحية بالعناق دون من بعده فلموجب أيضا ، وهو أنه ذبح قبل الصلاة متأولا غير عالم بعدم الإجزاء ، فلما أخبره النبي صلى الله عليه وسلم أن تلك ليست بأضحية وإنما هي شاة لحم أراد إعادة الأضحية ، فلم يكن عنده إلا عناق هي أحب إليه من شاتي لحم ; فرخص له في التضحية بها ; لكونه معذورا وقد تقدم منه ذبح تأول فيه ، وكان معذورا بتأويله ، وذلك كله قبل استقرار الحكم ، فلما استقر الحكم لم يكن بعد ذلك يجزئ إلا ما وافق الشرع المستقر»

[٢] في الحديث «شَهَادَةُ خُزَيْمَةَ شَهَادَةُ رَجُلَيْنْ « أبو داود وابن خزيمة في صحيحه، وروى من عدة طرق صحيحة منها الزهري والنعمان بن بشير.

[٣] والأصل أنّ صلاة النافلة أفضل في البيت منها في المسجد، فلما وقعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل الندرة، لم يجز الإخلال بالقاعدة، وثبت حكمها مفرداً لانقطاع الوحي وعم وجود إمكان الفضية بعد وفاته صلى الله عليه سلم.

جزئية والقواعد المطردة كليات ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية فى الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص كما في المسألة السفرية بالنسبة إلى الملك المترف وكما فى الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غني والرابع أنها لو عارضتها فإما أن يعملا معا أو يهملا أو يعمل بأحدهما دون الآخر أعنى فى محل المعارضة فإعمالهما معا باطل وكذلك إهمالهما لأنه إعمال للمعارضة فيما بين الظني والقطعي وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي وهو خلاف القاعدة فلم يبق إلا الوجه الرابع وهو إعمال الكليّ دون الجزئي وهو المطلوب»[١].

وهذا الاستثناء من القواعد الكلية، وإن جاء استثناء بالنص من عموم نصيّ أو معنويّ، إلا إنه يحكم كثيراً من الوقائع الفقهية الثابتة بأدلة شرعية أخرى، بل وبأدلة واقعية محسوسة. ومن ثم فإن اعتبار هذا الاستثناء في غاية الأهمية، وشواهده لا تُحصى.

ومثال ذلك أن يأتي أحدهم بخبرٍ عن موثوق به، أو معروف بصدق أو بعلمً أو جهادٍ، سواء برواية رُويت أو شريط أو مشهدٍ أو خبر أو ما إلى ذلك، فإذا بالجمع تهتز ثقته بذلك الرجل، وتحوم حوله الشبهات، وتخترمه نظرات الشك والريبة. وهذا أمرٌ لا يصح في الفقه، ولا يسير على أصل القواعد الشرعية. ذلك إنه بعدما عُرِف الكرم عن حاتم الطائي، ثم رآه أحد يمر بمسكين فلا يعطيه، لم يكن له أن يقرر أنّ حاتماً بخيل، لواقعة العين هذه، ففي هذا معارضة لما ثبت قطعاً، بمئات الشواهد غيرها، ومن ثم إسقاط الكلّ بسبب الواحد، وهو ممتنع عقلاً وشرعاً. ومثاله لو حكى أنّ احد المجاهدين رؤي وهو يتحدث مع نظاميّ، وللمجاهد تاريخ طويل مشرّف، فلا يصح أن يقال إنه والى النظاميين، بل يجب تنزيل واقعة العين على الثابت عن الرجل، بتأويل ما حدث.

كذلك العكس، فإن ثبت كذب شخصٍ ما بأن تواتر كذبه «وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»متفق عليه، وهو معنى التواتر. فإن جاء خبر وافق الصدق من مثل هذا

[١] الموافقات للشاطبيّ ج٣ ص ١٦٢

الرجل، لم يطلق عليه صادق، بل يقال وافق قوله الصدق في هذا الأمر، من حيث إن الكذب كلية من صفاته، وعليه يجب أن يعامل.

والوضع الذي يمكن فيه لقضية العين أن تمثل معارضاً حقيقياً لقاعدة كلية أن تكثر جزئياتها وحضورها في الشريعة، أو الواقع، حتى تصلح أن يتكون منها قاعدة أخرى. حينها تتعارض الكليات، ويجرى عليها قواعد التعارض والترجيح في المسائل الجزئية. والأصل أنّ هذا لم يقع في الشريعة حقيقة، وأنه لا يقع في الواقع إلا إن ثبت المكر والتخفى لمدة طويلة، وهو صعب المنال.



الباب الرابع
العوارض الأهلية

تعريف العوارض: هي كل ما يعرِض على حال مكلَّفٍ سواءً في أهليته للوجوب أو الأداء، فيزيل هذا التكليف جزئياً أو كلياً، مؤقتاً أو دائماً.

ولكي نفهم العوارض وأنواعها، يجب أن نحقق معنى الأهلية بنوعيها ودرجاتها، بأخصر كلمات. فقد قسمها العلماء إلى قسمين:

أهلية وجوب: وهي تَمَكّن المكلف من أن تثبت له واجبات وأن يكلّف بواجبات، حقوقا وأداء. وثبوتها يكون بالانسانية[١]. فمثلًا ثبوت النسب والميراث وحق الملكية والتصرف. وهي إما ناقصة كما في حال الجنين، أو الصغير أو كاملة كما في حال البالغ العاقل الرشيد.

أهلية أداء: هي «أهليته أن ينشأ التزامات على نفسه، وتصرفات تجعل له حقوقا قِبَل غيره»، وتنشأ بالانسانية والتمييز ويفترض فيها الذمة[٢]. وملاك هذه الأهلية العقل، وهي إما ناقصة قبل البلوغ والرشد في التصرفات المالية والعقود لا التكاليف الشرعية، أو كاملة بعد البلوغ والرشد في كليهما[٣].

وتعرض عوارض لأهلية الأداء على وجه الخصوص تمنع من سريانها في مسارها العاديّ الذي وصفنا، فتمنع تصرفاته من أن يترتب عليها حقوقاً أو واجبات.

وقد قسّم العلماء تلك العوارض إلى عوارض خارجة عن مقدور المكلف، مثل النوم والنسيان والعته، أو داخلة تحت مقدوره، سواء بفعله، كالسفه والجهل والسكر

[١] راجع المستصفى للغزالّي ج١ ص ٧٦، وأصول الفقه لأبي زهرة ص ٨٨٢.
[٢] راجع أصول الفقه محمد أبو زهرة ص ٨٨٢.
[٣] راجع أصول البزدوي ص ٦٢٣

والخطأ، وأو بغير فعله كالاكراه[١].

وهذه العوارض كلها، هي استثناءات من الحكم التكليفي الأصلي، بسبب أو بآخر. وقد يكون بعضها مستمر في أثره في رفع التكليف أو مؤقت، بزوال العارض، مثل الجهل، أو الاكراه أو الاستيقاظ. كما إنّ ما يثبت للمكلّف الواقع تحت تأثير أيّ من هذه الاستثناءات يختلف بحسبها. فمنها ما يرفع التكليف كلية كالعته والنوم، ومنها ما يرفعه جزئيا كالسفه، فتصح مع تصديق الوليّ، أو الاكراه فتصح في بعض صورها كالزنا عند الجمهور، أو الطلاق عند السكران.

وقد يقول قائل: إن هذه العوارض ليست استثناءات بالمصطلح، إذ الاستثناء هو إثبات أفرادٍ لم تكن داخلة تحت العموم أصلاً، كما ذكرنا عن المستصفي من قبل[٢]، لكن بعض هذه العوارض قد يثبت قبل طروء العارض، مثل النوم والسكر والاكراه. فنقول: من هذه العوارض ما هو أصليّ دائم كالعوارض السماوية من العته، والكلام في غيره. والعوارض المؤقتة منها ما هو استثناء لغة كالنوم والسكر.،ومنها ما هو استثناء اصطلاحاٍ كثبوت أهلية الأداء في الصبيّ، إذ لا تكمل إلا بعد البلوغ، إلا في بعض ما هو حسن مُدرك قبل البلوغ كالإيمان، وعدم اكتمالها يعنى أن الصبيّ لم يدخل تحت لفظها حتى بلغ، فيكون مستثنى من التكليف الأصلي بها. ثم إنّ نص الحديث «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ابن ماجة والبيهقي، فكلمة «رُفِع» تحتمل كلا الأمرين، الرفع بعد الثبوت، أو منع الدخول ابتداءً، فهي ليست تخصيصاً على وجه اليقين، وليست نسخاً كذلك، فلم يبق إلا الاستثناء بالعَارض.

ولسنا في هذا البحث بمعنيين بشرح هذه العوارض كلها، فهذا يخرج بالبحث عن موضوعه، لكن أردنا أن نشير إلى موضع العوارض من الاستثناءات التي يراعيها الفقيه في إنزال الأحكام الشرعية على الواقع.

[١] السابق ٥٩٢، وراجع «الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد» د طارق عبد الحليم ص ٦١، طبعة ٢١٠٢، دار ريم، وتجده في مجموعة «عقيدة الموحدين» جمع وترتيب الشيخ عبد الله السعدي، طبعة الطائف عام ١٩٩١

[٢] المستصفي للغزالي ج١ ص ٧٥٢.

ولعل أهم ما في هذه العوارض، مما يمس واقعنا المعاصر هو عارض الجهل وعارض الاكراه، سواء في الحياة الاجتماعية أو السياسية. فنذكرهما في عجالة.

عارض الجهل: سبق أنّ دوّنا كتابا كاملاً في عارض الجهل، نُشر عام ١٩٧٨ في القاهرة، دفع لتدوينه وضعٌ قائم كانت فيه ظاهرة الإرجاء طافحة. ثم عدنا للتصدى لظاهرة الغلو في التكفير بالجهل، عكس ما سبق في الماضي، فأصدرنا بحثاً بعنوان «سلسلة الردّ على الحازمي»[١]. ولا بأس أن نعيد الحديث هنا على هذا العارض باختصار إتماما للفائدة.

فالجهل أصناف، بحسب وضع الجاهل الواقع فيه، وبحسب نوع ما يقع عليه الجهل، ومن هنا قلنا إن إطلاق كلمة «العذر بالجهل» جهلٌ في حد ذاته. فالجهل بالتوحيد كلية أمرٌ، يخالف الجهل بمُحْكَمات الشريعة، أو مواضع الإجماع أو المتواتر، أو المسائل الخفية في العقيدة، بل وبحقيقة المناط الذي يقع عليه الحكم، وهو جهل خفيّ يقع فيه غالب الناظرين اليوم. ثم، يختلف بحسب حال الجاهل، هل هو حديث عهدٍ بإسلامٍ، أو في بيئة انتشر فيها الجهل بهذا الأمر لأجيال وتعذر العلم، أو لم يصله العلم الصحيح، أو وصله ما اعتقده علماً صحيحاً وهو بدعة أو كفرا، وهكذا. فهذه كلها أمور يجب أن ينظر فيها الفقيه واعتبارات يجب أن يعتبرها قبل أن يطلق عبارة «معذور أو غير معذور».

والقواعد الحاكمة في هذا الأمر، تتفق في الأصول والفروع، فلا فرق بين ما كان من أمور العقيدة أو من أمور الأحكام في ضوابط الإعذار بالجهل. بل الضوابط ترجع إلى ما وضحنا من أصناف يجب اعتبارها ومراعاتها. ومن ثوابت الحكم فيها:

١. أن اعتبار الأصل بالإسلام واستصحابه في أمر العقيدة عند من ظاهره الإسلام، وبراءة الذمة من الإثم عند من ظهرت منه معصية، هو المرجع الذي ينبني عليه الاستثناء بالعارض.

[١] http://tariqabdelhaleem.net/new/upload/attach/1413205396 سلسلة_الرد_على_أبي_عمر_الحازميّ_-_الوثيقة_كاملة.pdf

٢. وجوب بلوغ الحجة الرسالية التي يكفر مخالفها، عقيدة، أو استحلالاً، أو يأثم حسب الحالة.

٣. ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، مثل الاكراه في البيعة أو بذل المعلومات عن المسلمين، أو مناط التحريم كمن وطئ امرأة حسبها زوجته لوجودها في فراشه، فهو يعلم بتحريم ذلك، لكنه جهل مناط الواقعة، فلا يأثم، خلاف من وطئ امرأة أجنبية وهو يعلم إنها أجنبية لكنه يجهل أن وطئ الأجنبية حرام، ومظنة العلم متوفرة في المحل، فهذا لا يعذر.

٤. التفرقة بين إيصال الحجة وفهم الحجة، والاقتناع بالحجة، فإيصال الحجة بطريق واضح مفهوم وبلغة القوم، شرط في اعتبار مظنة العلم، أما فهم الحجة فهو أمر تقديريّ يحكم عليه الفقيه، حسب الحالات الفردية، من حيث درجة وعيه، ودقة ما وصل اليه، لكن الأصل إنها ليست شرطاً، ثم الاقتناع بالحجة، وهذا ليس بشرط في مظنة العلم والحكم بالكفر أو الإثم رأساً.

٥. أنّ «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[١] وهي قاعدة أصولية فقهية يجب مراعاتها عند الحكم على القائل أو المتصرف بما ظاهره كفر، وقد ألمحنا إلى هذا في بيان موضوع قبول تأويل الديموقراطية بالشورى عند من اعتبرها وسيلة للوصول إلى تطبيق الشريعة لا مقصداً في حدّ ذاته. وهذه القاعدة هي أصل إباحة الوسائل للحاجة، خلاف الضرورة. ومثال ذلك في الفقه الاجماع على النية في الصلاة، والاختلاف فيها في الوضوء من حيث هو وسيلة لمقصد الصلاة، لا لعينه.

وقد أصبح الخلط في هذا العارض مأساة العصر، ومتاهة الفكر، حيث خاض فيه الخائضون دون التمكن، بل أولغوا في هدم مراسم الاسلام حتى إنهم كفّروا من عذر بجهل في مسائل العقيدة! وصار التكفير لعبة في أيدي من جهل رسوم الشريعة أصولاً وفروعاً، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

[١] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٥٨، قاعدة ٣٧.

عارض الإكراه:

وهو عذرٌ يأتي نتيجة سقوط القدرة على الاختيار الحرّ، فيسقط بها التكليف، جزئياً أو كلياً، إذ هو منوط بالقدرةِ على الأداء. وقد أناطه العلماء بشروط واجبة التحقق ليسقط وجوب الأداء، وهي قدرة المُكرِه على حمل تهديده، وتحقق الخوف في المُكرَه، وأن يكون التهديد في النفس والمال ومن يهمه أمره، بحسب درجة الإكراه، وأن يكون المُكرَه عليه حراماً لا يفعله في حال سلامته.

وقسّم العلماء الإكراه إلى ثلاثة أنواع، قال البزدوي «نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ، ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ، ونوع لا يعدم الرضا»[1]. وقد اختلف العلماء في تكييف فعل المُكرَه. وراح الغزالي في المستصفى إلى أن «فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف»[2]. ومعنى هذه الجملة أنّ ثبوت الاختيار لم يسقط وإن لم تتحقق القدرة عليه. ففي الاكراه الملجئ إن تعرضت النفس أو الأعضاء للإتلاف فيمكن أن يسقط الاختيار ويسقط ما ترتب على الفعل، مثل التهديد بالموت إن لم يكفر، فقد جاء في صريح القرآن العذر في النطق بكلمة الكفر «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان». وقد صرّح العلماء أنّ التقية في الكفر لا تكون إلا باللسان لا بالعمل، فإن قيل للمسلم «اسجد لهذا الصنم» وكان الصنم مواجها للقبلة سجد، وإلا فلا يسجد وإن قتلوه.

وعلاقة الإكراه بالضرورة علاقة سببية، خاصة في الإكراه الملجئ، كما في تناول الطعام المحرّم في البيداء «فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه». وهذا يقتضي أن التكليف لم يرتفع عنه، وأنه مخاطب بالامساك، لكنه استثناء للضرورة، يُرفع به إثم الفعل. وقد قرر الإمام أبو زهرة خلاف ذلك في هذا الموضع، حيث رأي أنّ أصل النهي عن تناول المحرّم قد سقط عنه بالضرورة، ونحن نخالفه في هذا إذ لا نجد ما يثبت سقوط أصل النهي[3]، بل

[١] أصول البزدوي ص ٢٥٣، وأصول الفقه محمد أبو زهرة ص ٠١٣.

[٢] المستصفى للغزالي ج١ ص ٢٧

[٣] أصول الفقه محمد أبو زهرة ص ٣١٣.

رفع الإثم لا غير، والدليل رجوعه إلى التكليف بالنهي بعد زوال الضرورة، بل وبتناول أقل القدر الذي يحفظ عليه نفسه، مما يدل على استصحاب أصل النهي. والإكراه الملجئ لضرورة حفظ النفس بنطق كلمة الكفر، يستحسن فيه الصبر، وإن رُفع فيه الإثم عن الناطق كما ذكرنا. والفرق بين الحالين أنه في الأولى يجب عليه تناول المحرّم بينما في حال النطق بالكفر يستحسن عدم الفعل، وإن جاز، بناءً على الفرق بين درجتيّ النهي في الفعلين. فأحدهما يتعلق بأفعال تشريعية تحل وتحرم حسب الشرائع، وهي إلى الله، فإن رفع إثم فعلها فهذا عائد اليه سبحانه، وهو رخصة تجب في محلها. أما النطق بالكفر، فهو يتعلق بأمر عقديّ ثابت لا يتبدل في شرع من الشرائع ولا رسالة من الرسالات، فالإمساك بتلابيبها حتى مع فقد النفس له وجه مُستحسن، وإن لم يجب. قد أشار إلى مثل ذلك الإمام الغزاليّ في المستصفي، في معرض مناقشته للرخصة والعزيمة، قال «وقال قتل غيره محظور كقتله وإنما جوز له نظرا له وله أن يسقط حق نفسه إذا قابله مثله وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة وخمر فإن حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والخمر»[١].

وقد وردت قاعدة فقهية تتعلق بأمر المُكرَه والمُكرِه وبيان تعلق آثار الفعل على أيهما، ونقصد قاعدة «يُضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر ما لم يكن مجبراً»[٢].

والحق أنّ موضوع الإكراه من الموضوعات التي لم تأخذ نصيبها في البحث في هذا العصر، من حيث تلوّن أشكال الإكراه وتعديه. فالاكراه الجماعيّ على سبيل المثال، مثل تجويع الشعوب، أو حرقها بالقصف أو غير ذلك مما نراه في واقع اليوم، هل يُعدّ هذا إكراهاً بشكلٍ من الأشكال؟ وما هو حدّه وحكمه بالنسبة للأفراد؟ وما هو أثره في تصرف وليّ الأمر؟ هذه كلها أمور يجدر بالفقهاء في هذا العصر التصدى لها، من حيث إنها تمس حياة الناس أكثر مما يمسهم بحث إكراه الرجل على الزنا، وهل الانتصاب إقرار بالرضا أم لا.

---

[١] المستصفى للغزالي ج١ ص ٩٧ ، قوله «

[٢] مجلة الأحكام العدلية مادة ٩٨.

الباب الخامس
العزيمة والرخصة

تعريف العزيمة والرخصة: عرفهما البزدوي «العزيمة في الأحكام الشرعية اسم لما هو أصلٌ منها غير متعلقٍ بالعوارض، سميت عزيمة لأنها من حيث كانت أصولاً كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع، وهو نافذ الأمر واجب الطاعة. والرخصة اسم لما بُنيَ أعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم»[١]. والعزائم هي أصل الأحكام الشرعية الواقعة على المكلّف طلباً جازماً أو غير جازم، بالوجوب أو الندب. والرخص هي ما يستثنى من ذلك بعذر، فتقع على واجب الفعل فترفع وجوبه حتى زوال العذر، وعلى الحرام فترفع تحريمه حتى زوال العذر. ولا يتصور رخصة في المباح[٢].

والرخص ثابتة في الشريعة، ومن ثمّ فقد اعتبر الفقهاء أن الرخصة في موضعها عزيمة، مثل ترك الصيام في السفر والمرض، وتناول الشراب المحرّم حفاظا على النفس من الهلاك، وهي أمور يرفع بها الإثم ويثاب عليها من حيث إنها عزيمة. وقد أحسن الغزاليّ حيث بيّن أن التيمم ليس برخصة، رغم ما يشاع، إذ كيف يرخص فيما لا يقدر المرء على تحصيله؟ فالماء معدوم، والخيار ساقط، والعزيمة التيمم.

والترخيص لا يكون إلا بعذر، كالإكراه مثلاً، حسب أنواعه كما تناولناها أعلاه. والقياس على الرخص يصحّ بجامع العلة فيما لم يثبت فيه نص، كالجمع عند المرض، قياسا على الجمع عند السفر بجامع المشقة.

والأصل أنّ المسلم البالغ العاقل الرشيد مكلّف بالأحكام الشرعية على أصلها حتى يثبت في حقه عذر بالترخص في فعل ما، سواء أمراً أو نهياً. ومن ثم يجب على

[١] أصول البزدوي ص ٥٣١

[٢] المستصفى للغوالي ج١ ص ٨٧

المسلم أن يتحرى أصل التكليف ويلتزم به، ولا يتبع الرخص يتصيدها بالحيل كما يحدث في سفرٍ قُصد به ترك الصيام، أو زواج محلل، أو قرض قصد به التهرب من الزكاة. فكلّها صور حيل غير مشروعة تخرج بالتكليف عن وجهه لغير عذر صحيح، وإن كان ظاهره الصحة، كما فعل الذين عدوا في السبت. فالرخص هي أصل ما يسعى اليه المحتال على الشرع.



الباب السادس

المصلحة وعلاقتها بالاستثناء

وهذا الباب هو، فيما أحسب، أهم الأبواب التي يعتني بها هذا البحث، من حيث أنّ الأحكام إنما شُرعت للمصالح ابتداءً، وهو إجماع العلماء إلا الظاهرية، من حيث لا يعتبر خلافهم، قال الشاطبي «الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد»[1].

ويقول قائل، كيف يكون الاستثناء من الأحكام الشرعية بالمصالح، مع قولنا إنّ الأحكام الشرعية إنما شُرعت لجلب المصالح ودرء المفاسد؟ وللإجابة على هذا السؤال، يجب أن نوضّح مجال المصالح التي يقع فيها الاستثناء، ببيان ضوابط المصلحة المرسلة إزاء النص الثابت، كتاباً أو سنة أو إجماعاً.

ضوابط المصلحة:

من الثوابت المؤكدة في الشرع الإسلامي، بل كما يرى كثير من الفقهاء، في كافة الشرائع السابقة للإسلام، أنّ إعتبار المصالح أوتكثيرها ودرء المفاسد أوتقليلها هو مقصد الشارع من وضع التشريع ليضمن للناس حياة كريمة صالحة في الدنيا والآخرة حسب التصور الإسلاميّ لمعنى الحياة وهدفها. وكما بيّن المشرّع الأحكام الشرعية الواردة في نصوص الكتاب والسنة - بحسب درجات النصيّة، وعموم اللفظ وخصوصه وإطلاقه وتقييده - فقد بيّن كذلك قواعد استنباط المصالح المرعية التي يجب إعتبارها والمفاسد التي يجب تجنبها وتقليلها من خلال استنباط تلك القواعد الكلية العامة والقواعد الفقهية بدرجاتها، مما جعل تلك المصالح المعتبرة جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الفقهية الإسلامية وركن ركين في أصول الفكر الإسلاميّ الفقهي.

[1] الموافقات ج ١ ص ٥٩١

ولكن الأمر الذي دهانا ودهى الواقع الفقهيّ الإسلاميّ المعاصر، إلى جانب ما يعانيه ذلك الواقع من إعتداءات على الأرض والفكر جميعاً، هو ذلك الاستخدام السئ المجانب لأحكام الشريعة، باسم دواعي «المصلحة» وضروراتها. فلزم أن نبيّن ضوابط هذه المصلحة حتى لا يدخلها لبس المغرضين من أعداء الشريعة وشانئيها.

الضابط الأول: أن تكون مصلحة حقيقية لا توهمًا والمصالح بهذا النظر نوعان:

إما ***مصلحة دلّ عليها الشرع واعتبرها*** إما بدليل معين أو نص محدود كمصلحة شرب الخمر في حالة الضرورة لحفظ النفس من الموت، أو من غير دليل معين، ولكن باندراجها تحت جملة مقاصد الشرع التي دلت عليها الأدلة الجزئية لمجموعها كمصلحة جمع المصحف في كتاب واحد من باب حفظ الدين، إذ إنها تتلاءم مع مقاصد الشريعة وتخدمها

أو ***مصلحة لم يدل الشرع عليها لا بدليل معين ولا هي ملائمة لتصرفاته،*** ومقاصده كما دلت عليها مجموع الأدلة الجزئية فهي المصلحة المُتوهمة التي ألغاها الشرع ولم يعتبرها كالزنا لتحقيق لذة الوطء أو غير ذلك مما يخرج به علينا الليبراليين والعلمانيين «المسلمين!» كمصلحة الترفيه عن النفس بسماع الموسيقي والنظر إلى الرسومات الفنية البديعة، أو كمصلحة الحفاظ على كيان المرأة بمساواتها بالرجل في الخروج والإختلاط وتولى مناصب الإمامة! وكأن الشارع حين حفظ للمرأة حقوقها بحفظه لميراثها وتأكيده على ضرورة الإهتمام بها كزوجة وم

الضابط الثاني: عدم معارضة المصلحة للنص من كتاب أو سنة.

فقولنا في التعريف: «دون أن يأتي دليل معين بالإلغاء» يدل على ذلك الضابط. فإن معارضة المصلحة لنص من كتاب أو سنة يعني أن الدليل قد دلّ على إلغاء هذه المصلحة. مثال ما ذكرنا: في من أفتى الملك الذي وطئ في نهار رمضان بصيام شهرين مُتتابعين حتى يضمن انزجاره، والشرع قد دل بالنص على أنه إما أن يخير بين الكفاءات الثلاث العتق أو الصوم أو الإطعام، أو أن يأتي بما يقدر عليه منها على الترتيب، فالمصلحة المُترتبة على إلزامه الصوم ملغية بنص الشرع.

وكل ما ورد من فتاوى للصحابة أو الأئمة يوهم أنهم أفتوا به بناء على المصلحة في مقابل نص من كتاب أو سنة، فإنما هو اضطراب فهم من ذهب إلى مثل هذا القول.

أمثلة تدل على ذلك:

أولاً: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إلغائه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ويظهر لأول الأمر تعارض ذلك مع نص الكتاب الذي يُحدد أن المؤلفة قلوبهم أحد أصناف من تجب أن يُضرب له بسهم في الزكاة وهي قوله تعالى: «إنما الصدقات للفقراء...».

وعند التحقيق نجد أن الأمر عائدًا إلى تحقيق المناط لا إلى اتباع المصلحة في مقابل نص. ذلك أن معنى: «والمؤلفة قلوبهم»[١] الذين تستجلب مودتهم وقلوبهم بالألفة، وهم صنف من الناس يحتاج المسلمون إلى استجلاب قلوبهم في فترات ضعف المسلمين، أو عندما يرى ذلك إمامهم، ويكون ذلك بدفع المال إليهم من

سهم الزكاة، فحكم الله سبحانه أنه إن وجد إمام المسلمين من يحتاج إلى أن يُتألف قلبه لحاجة المسلمين لذلك أمكن صرف سهم من الزكاة إليه وإلا فلا، سواء بعدم وجود مثل هذا الصنف من الناس ابتداءً أو بعدم حاجة المسلمين لتألف قلوب أحد نظرًا لعزة الإسلام ومنعته، فهو من قِبَلِ الحكم المُعلل بعلة فهو يدور معها وجودًا وعدمًا. وهو ما بين لعمر رضي الله عنه عند النظر الدقيق إلى الأمر وتحقيق مناط الحكم الشرعي الذي هو تأليف قلوب المسلمين الجُدد الوافدين على الإسلام فوجد أن حال الإسلام لم يعد يحتاج معه لذلك فألغى سهمهم في الزكاة لانتهاء العلة أو المناط وعدم وجوده. وهو ما قاله صاحب مسلم الثبوت في هذا الأمر: «أنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة».

[١] كذلك يذكر هنا أن علّة إدراج «المؤلفة قوبهم» في باب الصدقات هي مما ذكرنا من العلل المنصوصة في الوصف، فوصف المؤلفة قلوبهم يحمل في طياته أنه علّة الحكم، فإن لم يرى الإمام من يجب تأليف قلبه لم يكن لهذه الطبقة وجود كما لو لم يوجد فقير لم تخرج الصدقة لأحد من هذه الطبقة.

ثانياً: عدم قطع عمر بن الخطاب ليد السارق عام المجاعة، فقد توهم البعض أن ذلك مُعارض لقوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»، وعند التحقيق في الآية نرى أنها من قبيل العام الذي يدخل عليه التخصيص في عدة أمور مُتعلقة بالسرقة مثل كيفية السرقة ومقدارها، وحرز المسروق وعدم وجود الشُبهة الدارئة للحد إلى غير ذلك مما خَصص هذا النص ولم يتركه على عمومه الدال على قطع أي سارق في أي ظرف أو بأي وضع للسرقة ثم أن حديث رسول الله ﷺ: «ادرأوا الحدود بالشبهات» يعم أي شبهة تتعلق بأي حد بحيث أنه إذا اعتبر الناظر في الحكم أن أمرًا ما يُعتبر شبهة قائمة تدرأ الحد عن السارق وجب عليه المصير إلى ذلك وعدم إقامة الحد لهذه الشُبهة؛ وهو عين ما فعله عمر رضي الله عنه في هذا الأمر إذ رأى أن شُبهة الضرورة المُلجئة إلى السرقة في عام المجاعة تدرأ الحد عن السارق لإمكان أن يكون قد سرق لدرء الموت والهلاك عن نفسه.

فظهر أن هذه الفتوى ليست مُراعاة لمصلحة في مقابل نص من السنة، بل هو إعمال للعلة المُستنبطة وإجراء الحكم معها وجودًا وعدمًا، بل هو أساس الفهم السليم الذي يتطرق إلى معاني النصوص وروحها دون أن يقف عند مدلول ألفاظها وظواهرها.

الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة لمصلحة أهم منها أو جلبها لمفسدة أكبر من مصلحتها: ذلك أن المصالح المقصودة للشارع تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث الأهمية فأعلاها المصالح الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثم المصالح الحاجية التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج ودفع المشقة ثم المصالح التحسينية التي تُكمل مكارم الأخلاق والعادات والآداب.

وكذلك فإن كل رُتبة من تلك الرتب المصلحية تتفاوت داخلها في عموم مصلحتها وشمولها للخلق. ولا شك أن المنفعة العامة مُقدمة على المنفعة الخاصة عند التعارض بينهما في رتبة واحدة من المصالح.

الضابط الرابع: درجة القطعية والظنية: فإن القطع بوقوع مصلحة ما، والظن بوقوع غيرها مما يفيد في بيان تقديم أحدهما على الأخرى. فالقطعية التحصيل مُقدمة على الظنية،

أو على الموهوم وقوعها بطريق الأولى. وعلى ذلك يمكن أن ينظر المجتهد في الأمور المذكورة عند ترجيح مصلحة على أخرى[١].

أما وقد حصرنا الضوابط الشرعية التي تحكم المصلحة المرسلة، فإننا نرى أنّ بعض القواعد الفقهية قد تخصص بمصلحة يراها الفقيه أقرب للشرع ولتحقيق مقصده في تلك الجزئية. ونضرب على ذلك أمثلة:

- قاعدة «تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة»[٢] فالأصل أنّ الإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، إلا أن هذه المسؤولية قد خُصصت بالمصلحة ولم تترك عامة مطلقة، فوجب عليه رعايتهم بالمصلحة لا بمطلق الأمر كما في حديث البخاري عن علي رضي الله عنه « علي رضي الله عنه قال: «بعث النبي ﷺسريَّة، وأمَّر عليهم رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي ﷺأن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: قد عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدتم ناراً، ثم دخلتم فيها. فجمعوا حطباً، فأوقدوا، فلما همُّوا بالدخول، فقام ينظر بعضهم إلى بعض، قال بعضهم: إنما تبعنا النبي ﷺفراراً من النار، أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبه، فذكر للنبي ﷺفقال: (لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف».

- قاعدة «بيع المعدوم باطل»[٣]، وهي ثابتة بحديث رسول الله ﷺ» لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك»[٤]. وقد

[١] انظر في هذا الباب أصول الفقه محمد أبو زهرة، الموافقات للشاطبي.

[٢] الأشباه والنظائر» السيوطي قاعدة ٧٢ ص ١٢١، وشرح القواعد الفقهية مصطفى الزرقا ص ٩٠٣

[٣] «درر الحكام شرح مجلة الأحكام»، على حيدر، الكتاب الأول باب البيوع، مادة ٥٠٢، ص ١٨١ ، وقد ذكر استثنائين أولهما بيع الاستجرار وهو يكون بغير مساومة بين المتبايعين وبدون ذكر الثمن كالشراء من البقال، وجوزه استحسانا، وبيع الدين من المدين، ولم يذكر مثال الاستثناء بالمصلحة في الاستصناع.

[٤] رواه الترمذي وصححه

استثني العلماء من ذلك عقد الاستصناع، وهو بيع ما ليس عند الصانع إذ يدخل فيه عنصر الصناعة وليست موجودة حال العقد، لكن استثني للمصلحة من حيث احتياج الناس إلى هذا اللون من العقد، كما إنه كان يتم الاستصناع على عهد رسول الله ﷺ فلا يمنعه.

- قاعدة «من استعجل الشئ قبل أوانه عوقب بحرمانه» وهي قاعدة هامة، استدل عليها بحديث رسول الله ﷺ «ليس لقاتل شئ»[١]. وقد فرّع عليها الفقهاء بعض الفروع مثل إضافة مادة لتخليل الخمر، فلا تطهر. والحق أنّ هذه القاعدة لا تقوم بنفسها كقاعدة مستقلة، من حيث إن الاستثناءات منها أكثر بكثيرٍ من فروعها. مثال ذلك المرأة تأخذ دواءً تحيض به، لم يجب عليها قضاء الصلاة، ولو قتلت أم الولد سيدها لعتقت على القطع لمعارضة قاعدة أن أم الولد تعتق بالموت. وقد قال السيوطي في هذا الشأن «إذا تأملت ما أوردنا علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها»[٢]. وقد تتبع ما فرّع عليها الفقهاء ليثبت إنها لا تدخل أصلاً تحت هذه القاعدة، والحق أن هذه القاعدة لا تصح إلا في حالة المصلحة المترتبة على تطبيقها، ولهذا نجد صحة ما ذكره السيوطي عن البلقيني عن أبيه أنه أضاف إلى لفظها فصار «من استعجل شيئاً قبل أوانه، ولم تكن المصلحة في ثبوته، عوقب بحرمانه»[٣]. وهي إضافة ثرية، تعطي القاعدة مجالاً أرحب للتطبيق.

وتطبيق القاعدة في موضوع التسرع في إعلان الولايات قبل إتمام شروطها وقيام المصلحة التامة فيها، وهو تطبيق صحيح، من حيث إن بابها هو التعدى على

[١] رواية النسائي عن مالك عن يحي بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:الحديث، وهو أصح الطرق، وفيه طرق أخرى كثيرة في أغلبها مقال.

[٢] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٥١

[٣] السابق

الأسباب الصحيحة المؤدية لصحة إقامة الولايات، ومن ثمّ، عدم ثبوت الشروط من حيث إن السبب شرطاً، فلا تتحقق المصلحة في إقامتها، ومن ثمّ فإن عكس المصلحة المفسدة، فيكون الإعلان مفسدة بلا خلاف.

- قاعدة «ما حرم أخذه حرم إعطاؤه»[1]، كالربا ومهر البغي والرشوة وأجر النائحة. وقد استثني منها دفع الرشوة لولي أمرٍ أو متحكمٍ للحصول على حق، ودفع دية الأسير والرهينة[2]، أو ما يدفع للشاعر لدفع أذاه أو ما يدفع الوصي من مال اليتيم لتخليص الباقي. وفي كلّ هذه الحالات، يحرم المال على الآخذ ويحل الإعطاء للمعطي لجلب المصلحة[3].

[١] الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٠٥١

[٢] السابق

[٣] «شرح القواعد الفقهية» الشيخ مصطفى الزرقا، ص ٦١٢

نتيجة البحث

رأينا في طوايا البحث أنّ الاستثناءات والأعذار والعوارض والرخص، وكلّ ما يعدل بالحكم عن الأصل، هو جزء أصيل مكمّلُ للشريعة ومتمم لها. وعدم اعتبار هذه الجزئيات يمثل تعدياً وانحرافا عن الشرع، إذ إن التمسّك بالعام في موضع الخاص تحكّم وتشريع، كما إنّ إجراء أحكام الكليات العامة على أصحاب العوارض أو الرخص، أمر يخرج بمقصد الشارع في إنزال الأحكام، وينحرف عن كليّة عامةٍ شاملةٍ وهي أن الشريعة تصلح لكلّ زمان ومكان وحال، يقول الشاطبيّ «إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها لم يكن التشريع موضوعا لها إذ ليس كونها مصالح إذا ذاك بأولى من كونها مفاسد لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال[١]». ومعنى هذا أنّ عدم اعتبار هذه الاستثناءات، وإطلاق القول بالعمومات افتئات على الشارع، وخرم لقصده ودفع للمصالح وأتباع للمفاسد.

وهذا الذي وصفنا يتأتى من ثلاثة طرق، أولها معرفة الحكم الأصلي للواقعة والقاعدة الكلية التي ينضوى تحتها، وثانيها معرفة حال المكلّف بشكل يكون على أتم وجه حتى لا يحدث الاشتباه بين القواعد في حالته. والثالث تحديد شكل الاستثناء الذي يأتي المكلّف تحته، بحسب حالته. ومن هنا وجب ألا يتصدى للحديث في الشرع بشكلٍ مطلق إلا من استوعب القواعد الأصولية والفقهية، ثم عرف الواقع واطلع عليه قدر الاستطاعة، وإلا فهو التقديم بين يدي الله ورسوله.

والله ولي التوفيق

د طارق عبد الحليم

كندا – ٠٧ أبريل ٢٠١٥ – ١٨ جمادي الثانية ١٤٣٦

[١] الموافقات للشاطبيّ ج٢ المسألة السابعة قسم المقاصد ص ٧٣

مراجع البحث

١. كتاب الله العظيم

٢. الصحاح الستة

٣. «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي

٤. «القواعد الفقهية» للشيخ العلامة على الندوي

٥. «القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه» د محمد بكر اسماعيل

٦. «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء»، د مصطفى سعيد الجن طبعة مؤسسة الرسالة

٧. "شرح القواعد الفقهية» شرح كتاب الشيخ العلامة محمد أحمد الزرقا لولده الشيخ مصطفى الزرقا

٨. «الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية» الدكتور محمد صدقي البورنو، طبعة الرسالة

٩. « المسائل المستثناة من القواعد الفقهية العامة وأسباب استثنائها» جامعة الجزائر ٢٠٠٥.

٠١. «المستصفى» للغزالي

١١. «مختصر تاريخ ابن عساكر» طبعة دار الفكر دمشق

٢١. «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي طبعة مكتبة دار التراث

٣١. «الأشباه والنظائر» للسيوطي

٤١. «كشف الظنون» لحاجي خليفة

٥١. «القواعد الفقهية» الندوي

٦١. «أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك» الإمام محمد بن الحارث الخشنيّ، تحقيق الشيخ ممد المجدوب، طبعة الدار العربية للكتاب

٧١. « تطور علم أصول الفقه .. بين الشافعيّ والشاطبيّ، د طارق عبد الحليم، فبراير ٢٠١٥ http://www.alukah.net/sharia/1048/82855

٨١. « الأشباه والنظائر» لابن الوكيل طبعة دار الكتب العلمية

٩١. «طبقات الأصوليين» الشيخ عبد الله مصطفى المراغي، طبعة ١٩٤٧

٠٢. «القواعد النورانية الفقهية» ابن تيمية بتحقيق د أحمد بن محمد الخليل، طبعة دار ابن الجوزي

١٢. «قواعد الفقه» لأبي عد الله المقري، تحقيق د محمد الدردابي

٢٢. «الأعلام» للزركلي، دار العلم للملايين، عام ١٩٩٩، الطبعة ١٢

٣٢. «إيضاح المسالك» للونشريسي بتحقيق الصادق عبد الرحمن الغرياني، طبعة دار ابن الجوزى

٤٢. «طبقات الشافعية للقاضي ابن شهبة

٥٢. «الأشباه والنظائر» للتاج السبكي بتحقيق الشيخين عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد عوض، طبعة دار الكتب العلمية

٦٢. «شذرات الذهب» لابن العماد

٧٢. «تحفة أهل الطلب في تجريد قواعد ابن رجب» للسعدي.

٨٢. «نيل الأرب من قواعد ابن رجب» للعثيمين

٩٢. «الاستغناء في الفرق والاستثناء» للبكري، تحقيق سعود بن مسعد بن مساعد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، عام ١٤٠٤.

٠٣. «النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد ابن حنبل» كمال الدين محمد بن محمد الغزيّ، طبعة دار الفكر.

١٣. «القواعد الكلية والضوابط الفقهية» ابن عبد الهادي، تحقيق وتعليق جاسم الدوسريّ، طبعة دار البشائر.

٢٣. «حسن المحاضرة» للسيوطي

٣٣. «مفتاح الدخول إلى علم الأصول» د طارق عبد الحليم، دار ريم للطباعة

٤٣. «المحصول» للرازي، تحقيق طه جابر العلواني طبعة الرسالة،

٥٣. «الإحكام في قواعد الأحكتم» ابن حزم

٣٦. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» الشوكاني طبعة دار الفكر

٣٧. المسوّدة» ابن تيمية

٨٣. «جمع الجوامع» للسبكي تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم طبعة دار الكتب العلمية

٩٣. " الجامع لأحكام القرآن» تفسير القرطبي، طبعة دار الكتاب العربي عام ١٩٦٧.

٠٤. «الفصول في الأصول» للجصاص

١٤. "الفروق» للقرافي

٢٤. «المغنى» لابن قدامة المقدسي، طبعة دار الكتب العلمية عام ١٩٩٤

٣٤. «المسائل المستثناة من القواعد الفقهية» رسالة ماجستير، جامعة الجزائر عام ٢٠٠٥ سعاد أوهاب

٤٤. «أعلام الموقعين عن ربّ العالمين» ابن قيم الجوزية

٥٤. «أصول الفقه» محمد أبو زهرة

٦٤. «أصول البزدوي»

٧٤.«الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد» د طارق عبد الحليم ، طبعة ٢٠١٢، دار ريم

٤٨. http://tariqabdelhaleem.net/new/upload/attach/1413205396. سلسلة_الرد_على_أبي_عمر_الحازميّ_-_الوثيقة_كاملة.pdf

٤٩. مجلة الأحكام العدلية.

٥٠. درر الحكام شرح مجلة الأحكام»، على حيدر





الخلاف

معناه، أسبابه، نتائجه

د. طارق عبد الحليم



الخلاف بين المسلمين: أسبابه وآثاره

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

(١)

كتب الكثير من القدماء والمُحدثين في موضوع الخلاف أو الاختلاف. فهو موضوع مطروق لا نزعم أننا سنأتي فيه بجديد، لكنها إضافة فكر ووجهة نظر، قد تحمل فائدة إن شاء الله تعالى.

وقد كان أول من وضع كتاباً خاصاً في علم الخلاف هو الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي، وعنوانه «تأسيس النظر». وضعه الإمام على طريقة الأحناف في تناول ما يتصل بالأصول عامة، ونعني تناولها من خلال شرح ما يتعلق بها من الفروع[١]. فقد قسّم الدبوسي كتابه ثمانية أقسام، يحوى كلّ قسم ما اختلف بعض الإئمة مع بعضهم الآخر فيه. وهو كتاب صغير الحجم، لكنه عظيم النفع لمن أراد ربط الأصول بالفروع في مسائل الخلاف. والظاهر أن هناك كتاب سبق كتاب الدبوسيّ وإن لم يصل الينا، حيث أورد ابن تيمية رواية عن عن رجلٍ وضع كتاباً أسماه الخلاف، فقال له الإمام أحمد: بل سمّه السعة[٢].

ومن أهم ما أُلِّف في هذا الموضوع هو كتاب «الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الإختلاف» للأمام ابن السيد البطليوسي[٣]. كما تحدث الإمام الشاطبيّ بإسهاب عن موضوع الخلاف في الكتاب الرابع من الموافقات، بعد ذكر كتاب الإنصاف ذاك.

كذلك كتب من بعد الدبوسيّ عديد من الإئمة، حيث تناولوا الخلاف من خلال حديثهم في موضوع الاجتهاد والتقليد في علم الأصول، كابن حزم والآمديّ. كما تحدث

[١] وقد رأيت رأيا غير ذلك فيما دوّنت في بحثي «تطورعلم أصول الفقه بين الشافعي والشاطبي» مداره أنّ ذلك القول عن الأحناف ليس بمطلق، ونظرة في أصول البزدوي والكرخيّ تؤيد ما ذهبنا إليه.

[٢] مجموع الفتاوى المجلدين ٩١ و ٠٢

[٣] هو الإمام الأصولي الأديب ابن السيد البطليوسي المتوفى عام ١٢٥ هـ

فيه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى في مواضع مختلفة، وأفرد كتابه العظيم الفائدة على صغره «رفع الملام عن الإئمة الأعلام» لهذا الموضوع. وتحدث ولي الله الدهلوي في «حجة الله البالغة»[١] في أمر الخلاف بشكل مختلف.

أما المُحدثون، فيصعب حصرهم، إذ كتب في موضوع الخلاف كثيرون، من أجلّهم د عبد الكريم زيدان في كتابه «الإختلاف في الشريعة الإسلامية»، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في رسالة صغيرة أسماها «القواعد الذهبية في فقه الخلاف»، وغيرهم كثير ممن كتب أبحاثا ورسائلاً في هذا الموضوع.

كما كتب عدد من المحدثين في أثر الخلاف الواقع في الأصول خاصة، ككتاب د سعيد مصطفى الخن «أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» وهو دراسة وافية جليلة عظيمة الفائدة، لنيل شهادة الدكتوراه، كما ذكر صاحبه في مقدمته.[٢]

لكننا نسعى هنا إلى وضع موضوع الخلاف في قالبٍ أقرب لفهوم الشباب في واقعنا، إن أمكن ذلك، وربطه بالواقع ما أمكن، حتى يكون مما يدرسه الشباب، فيقع منهم موقع الفهم والاستفادة بإذن الله.

(٢)

من المعلوم من الدين بالضرورة، هو أن القرآن قد نزل، رافعاً للإختلاف، ومقيداً للخلاف. وقد وردت اللفظتان في القرآن.

قال تعالى «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» آل عمران ١٠٥

وقال تعالى «إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ» النحل ١٢٤

وقال تعالى «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِم مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا» البقرة ٢٥٣

[١] حجة الله البالغة ص ٠٤١ وبعدها ، طبعة دار التراث ٥٥٣١ هـ - ٦٣٩١

[٢] ص ٩ ، طبعة مؤسسة الرسالة. ٢٧٩١.

كما قال تعالى في الخلاف، حكاية عن شعيب عليه السلام «وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْه» هود٨٨

وقد اعتبر غالب الفقهاء والأصوليين أن اللفظتين مترادفتان. إلا أن لي رأي في هذا الأمر خلاصته أن هناك فرق بينهما وإن دقّ.

جاء في معجم المعاني: خالفَت/ خالفَعنيُخالف، خِلافًا ومخُالفةً ، فهومخُالِف، والمفعولمُخالَف– للمتعدِّي، وخالفبين الشَّيئين : جعل الواحد ضدَّ الآخر ، جمع بين نوعين مختلفين ، لم يلائم بينهما

اخْتلَفَالشيئان : لم يَتَّفِقا. سواء تضادا أم لا.

فكما أشار بعض من تناول هذا الفرق، يظهر أن الاختلاف أعم من الخلاف. فالاختلاف كلّ ما غاير المقابل، سواء بمضادة أو لا. أمّا الخلاف فيحمل ظل التضاد، وعلى هذا، فعلى سبيل المثال، تعبير ابن تيمية الشهير «اختلاف التنوع واختلاف التضاد» يمكن أن يكون، لو أردنا التخصيص «اختلاف التنوع وخلاف التضاد». لكن التعبير على ما هو عليه، صحيح من جانب صحة ذكر العام بدلا من الخاص لشمول الأول للثاني.

كذلك أشار أحد الباحثين، وهو د سامي الأبارة[١]، إلى فرق رأيته حسناً، وهو أن لفظ الخلاف أدق حين يأتي من أحد الأطراف التي جاءت باجتهاد مخالف للآخرين، كما في سورة هود عن شعيب عليه السلام، لا من الناظر من الخارج للرأيين، فيراها اختلافاً. والله تعالى أعلم

لكن هذا الأمر قد يكون اصطلاحيا، فلا مشاحة فيه على العموم.

وقد جاءت الشريعة رافعة للخلاف ودواعيه إجمالاً في الأصول كما ذكرنا، قال تعالى «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» النساء ٩١. وهذا في الأصول، كما قال **الشاطبيّ** «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف كما أنها في أصولها كذلك ولا يصلح فيها غير ذلك»[٢]

[١] الألوكة https://www.alukah.net/culture/0/112190/

[٢] الموافقات ج٤ ص٨١١

(٣)

والاختلاف واقعٌ بين الأمم بدليل الشرع والواقع، كما أنه واقع في أمة محمد ﷺ شرعاً وواقعا كذلك. قال تعالى « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَإِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ » هود(١١٨). روى الطبريّ عن مجاهد: مختلفين هم أهل الباطل، من رحم ربك هم أهل الحق. وروى ابن كثير عن قتادة «وقال قتادة : أهل رحمة الله أهل الجماعة، وإن تفرقت ديارهم وأبدانهم ، وأهل معصيته أهل فرقة، وإن اجتمعت ديارهم وأبدانهم». وما كان من الأمم البائدة كمدين وقوم لوط وقوم صالح والمؤتفكة وغيرهم مما حكى عنهم القرآن، وما أمم النصارى واليهود والهندوس والبوذيين والمجوس، إلا دليل على وقوع ذلك الإختلاف في الأديان. وهو اختلاف في قواعد البنيان الأصلية الذي تقوم عليها كلّ أمة، من حيث تصورها للخالق عز وجلّ، وعلاقته بالمخلوق، ودوره في الدنيا ومصيره بعد الموت. هذا على تأويل أن الاختلاف واقع بين أهل الأديان.

وفي الحديث الصحيح «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي. وفي بعض الروايات:هي الجماعة.رواهأبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم، وقال:صحيح على شرط مسلم.

فبناء على هذا الحديث، قد يكون اختلافاً داخل الدين بين أهل السنة والجماعة (أهل الحق) وبين أهل الباطل (أهل الأهواء والبدع). قال الشاطبي في الاعتصام «وبين هذين الطريقين واسطة أدنى من الرتبة الأولى وأعلى من الرتبة الثانية ، وهي أن يقع الاتفاق في أصل الدين ، ويقعالاختلاف في بعض قواعده الكلية ، وهو المؤدي إلى التفرقشيعا .فيمكن أن تكون الآية تنتظم هذا القسم من الاختلاف ، ولذلك صح عنه صلى الله عليه وسلم :أن أمته تفترق على بضع وسبعين فرقة، وأخبر أن هذه الأمة تتبع سنن من كان قبلها شبرا بشبر وذراعا بذراع، وشمل ذلكالاختلاف الواقع في الأمم قبلنا، ويرشحه وصف أهل البدع

بالضلالة وإيعادهم بالنار ، وذلك بعيد من تمام الرحمة »[١].

أما الخلاف الواقع بين مجتهدي الشريعة في فروعها فلا يقع تحت مدلول الآية ولا الأحاديث الوارد ذكرها أعلاه، كما يأتي بيانه إن شاء الله.

(٤)

وللإختلاف الواقع بين المجتهدين، المفتين في الشريعة، أسبابٌ تقع تحت بابين رئيسين:

١. الخلاف الواقع بسبب الاختلاف في الحكم الشرعي

٢. الخلاف الواقع بسبب الاختلاف في مناط الحكم

وقبل أن نشرع في الحديث عن هذين البابين من الاختلاف، نود أن تفرق بين نوعين من الخلاف، يجريان في كلا البابين اللذين أشرنا اليهما، وهو الخلاف المُعتبر والخلاف غير المُعتبر.

خصائص الاختلاف المعتبر

- أن يكون الخلاف بين مجتهدين، لا بين مجتهد وعاميّ، أو بين عاميين. وتعريف المجتهد معروف مشروح في كافة كتب الأصول، نأتي منه هنا على قدر يناسب المقام.
- فالمجتهد هو من (١) يملك من أدوات فهم الاستعمال العربي للألفاظ والتراكيب، وأنواعها والفرق بين منطوقها ومفهومها ودلالاتها، وحقيقها من مجازها. (٢) يكون عالماً بأصول الفقه ومقاصد الشارع في أحكامه، عارفاً بقواعد الشريعة العامة، الأصولية والفقهية، متمكن من النظر في الدليل واستخراج الحكم منه، ولا يكون هذا حتي يميز العام من الخاص والمطلق من المقيد، والمجمل والمبيّن والمفسّر، وسائر ما يلزم من معرفة قواعد الأصول وأقوال العلماء فيها[٢]. وينضم إلى هذين الشرطين الأساسيين، أن يكون عارفا بمواضع الإجماع، والناسخ والمنسوخ.

[١] الاعتصام ج٢ ص ١٧١ طبعة دار المعرفة

[٢] راجع الموافقات ج٤ ص٩٠١

- لكن هل يلزم المجتهد أن يكون عالماً متخصصاً في كلّ باب من أبواب العلم، كأن يكون محدثا حافظا كالبخاريّ، وعالما باللغة كالخليل، وعالماً بالأصول كالشافعيّ، عالما بالسيرة كابن هشام، عالماً بالفرائض كعليّ رضي الله عنه.. وهلم جر؟ والجواب، لا، لا يلزم ذلك، من حيث أن هذا نادر الوقوع، إن كان قد وقع أصلاً.

* يقول الشاطبيّ «وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة بل الأمر ينقسم فإن كان ثم علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقة فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهدا فيه وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به معينا فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد»[١] الموافقات ج٤ ص١٠٩.

* وقد زاد الغزالي على الشاطبيّ أمرين: العدالة وفن علم الحديث، لمنصب المجتهد، قال « ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه»[٢]

* وقد شددّ الشاطبي والغزاليّ على علم العربية بالذات، لا على أن يكون مثل الخليل فيها، لكن على أن يكون ممن يفهم العربية «كما كان يفهمها العربي أيام رسول الله ﷺ. فهذا، ولا شك، قدرٌ، بالنسبة للمُحْدَثين، يقتضي تعمقا شديداً من حيث بعدت الشّقة بين الناس وبين لسانهم بعداً شاسعاً، أدى إلى عدم فهمهم القرآن، بله الاجتهاد فيه.

* ما قال الغزالي مما يساند ما سبق «المقدمة الثانية فعلم اللغة والنحو، أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين

[١] الموافقات ج٤ ص٥٠١

[٢] المستصفي ج١ ص ٤٤٣

صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهة ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه»[١]

* وهذا الذي قلناه لا يقلل من ضرورة العلم بالأصول، وبمقاصد الشريعة، وبقواعدها الفقهية الكلية والفرعية، علماً يصوغ التركيبة العقلية للناظر، تتوجه به التوجه الصحيح في إدراك ما يليق بالفتوى في الحالات المختلفة باختلاف الزمان والمكان والحال.

* وللغزالي هنا قولٌ يجب استيعابه، فإنه قد اعتبر العالم بالأصول أولى بالاعتبار ممن حفظ الفروع والمتون كلها، قال رحمه الله «والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الأمر والنهي والعموم وكيفية تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع، بل ذو الآلة ممن هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع، والأصولي قادر عليه والفقيه الحافظ للفروع لا يتمكن منه»[٢] وهو ما يبينّ جلالة العلم بالأصول، وإن نقص حفظ العالم الأصوليّ للفروع أو حفظ المتون[٣].

* والوصول إلى هذا لا يكون إلا بإطالة النظر في علوم اللغة وبيانها، وطرق تراكيب الألفاظ وصياغات الجمل، ويعين على ذلك قراءة شعر العرب عامة، وكتب الأدب واللغة، كالبيان والتبيين للجاحظ أو الأمالي لأبي على القالي،

[١] المستصفى ج١ ص ٤٤٣

[٢] المستصفى ج١ ص ٤٤١

[٣] راجع آداب المفتي والمستفتي للإمام النووي

أو الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، وما هو في مقامهم. كذلك ينبغي التعرف على مصطلحات الإصوليين وترديد النظر في معانيها، وحضورها في الذهن، حتى تُصبح كملكةٍ للناظر، وكأنه لا يسعى جاهداً في الاستنباط منها، يقول الشاطبيّ «والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول أو تقاربها، ولا ينظر إلى طريق حصولها فإن ذلك لا يحتاج إليه. فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية وأوصافهم الخلقية»[١]

* أما صفات العاميّ فهي كل من تتخلف فيه الصفات السابقة، وإن وقعت فيه صفة العدل.

- وفيما سبق إجمال شديد، دفعنا اليه أنّ هذا المبحث في أسباب اختلاف العلماء، لا في شروط الإجتهاد، وإن ثبتت صلة قوية بين الأمرين. لكنّا آثرنا الإشارة إلى شروط الاجتهاد من باب الإئتناس، لا من باب التحقيق.
- ومن خصائص الخلاف المُعتبر ألا يكون في موضع إجماع، فإن ذلك يجعل المخالف شاذاً في قوله، فلا يُعتبر خلافه، وفي الفقه من ذلك أمثلة لا تُحصي، مثل خلاف ابن عباس في زواج المتعة، وخلاف أبي حنيفة في أنّ للجارية فراش، وخلاف عثمان في إتمام الصلاة بمنى، وكثير غير ذلك على مدى العصور.

(٥)

خصائص الخلاف غير المُعتبر

- الخلاف الواقع بين مجتهد وعاميّ:

ودرجات العاميّ تبدأ من المقلد، الذي يتبع مذهباً أو عالماً بمذهب، أو مجتهداً فيه، إلى العامي الذي لم يحصّل من العلوم الشرعية ما يؤهله للحديث في الشرع ابتداءً، بله مخالفة المجتهد.

[١] الشاطبيّ ج١ ص ٠٧ المقدمة الثامنة

وحين نتحدث عن التأهيل للحديث في الشريعة، فإننا نواجه اليوم، في حاضرنا، كلّ ما يمكن أن يكون من مخاطر التصدي للفتوى، تحت مسميات عدة، كحرية إبداء الرأي، وأن الدين سهلٌ مُيسّر، إلى المرتبة الخامسة من مراتب الاجتهاد، قال فيهم ابن القيم في إعلام الموقعين «وكل من عداهم فمتشبع بما لم يُعط، متشبه بالعلماء محاك للفضلاء «[١]، ثم مرتبة الرويبضة، التي انتشرت كالنار في الهشيم[٢].

والتأهيل للتصدي للفتوى، وهو تحديد الحكم الملائم وتنزيل الواقع عليه، لا يتأتى إلا بممارسة العلم، مطالعة، وبحثا، وتنقيبا، ونظراً، ثم تدويناً. هذا ما كان عليه علماء المسلمين، بل وغير المسلمين، طوال الدهر. حتى أتى اليوم جيل من وصفهم رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح «المتشبع بما لم يُعط كلابس ثوبي زور»، وفي الصحيحين «من ادعى دعوى كاذبة ليتكثر بها لم يزده الله إلا قلة» .

[١] أعلام الموقعين ج٤ ص ٤١٢ طبعة دار الجيل ، ٣٧٩١

[٢] الرويبضة في اللغة من فعل رَبَض، واسم فاعله رابضٌ، وتصغيره رويبضٌ ورويبضة، وإضافة الهاء مبالغة في التصغير، وهو ما ذكره الأزهري صاحب التهذيب في شرح مادة الكلمة. قال «ورُوِي عَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أنه ذكر أشراطَ السَّاعَة، وَمِنْهَا يود أَن تَنْطِق الرُّوَيْبِضَةفِي أُمُور العامّة، قيل: وَمَا الرُّوَيْبِضَةُيَا رسولَ الله؟ قَالَ: (الرجل التّافِه ينْطق فِي أَمر العامّة). قَالَ أَبُو عُبيد: وممّا يُثبت حديثَ الرُّوَيْبِضةالحديثُ الآخَرُ: (من أَشْرَاط السَّاعَة أَن يُرَى رِعاءُ الشاءِ رؤُوسَ النّاس) . قلتُ: الرُّوَيْبضةتصغيرُ الرابضةُ، كَأَنَّهُ جَعَل الرابضة راعِيَ الرَّبض، وأدخَل فِيهِ الْهَاء مُبَالغَة فِي وَصفه، كَمَا يُقَال: رجل داهِية» اهـ التهذيب ج٢١ ص ٢٢. وذكر ابن منظور: «الرويبضة: هو العاجز الذي ربض عن معالي الأمور وقعد عن طلبها، والغالب أنه قيل للتافه من الناس لُربُوضِه في بيته، وقلة انبعاثه في الأمور الجسيمة». وقد وردت الكلمة في روايات لحديث رسول الله عن أشراط الساعة، عن أبي هريرة قال « قيل وما الرويبضة يا رسول الله ؟ .. قال: الرجل التافه يتكلم في أمر العامة» أحمد وابن ماجة وهو حسن بمجموع رواياته، وذكره الألباني في السلسلة الصحيحة.

والمتأمل في كلمة رويبضة، يتمثّل له انسان صغير تافه محقّر، رابضٌ في خفاء لا تكاد العين تراه، لا يعتني بالأمور الجسيمة ولا يقدر عليها، لكنه، في مِربضه، متربص بالقول من هنا وهناك، يتحدث فيه، وكأن له شأن! منتظرٌ لكلمة تقع من فلان أو علان، فيأخذ بتلابيبها، يتوشح بها، ويزيد عليها مما يُقلّها قيمة، ويضع من قدر قائلها.

وصفات المجتهد، أو المؤهل للإفتاء، مدونة في مباحث الأصول، لكنها تخرج عن حيز هذا البحث، إلا في حدود ما ذكرنا أعلاه. إنما نريد أن نثبت هنا لزوم قدر من الاجتهاد ثابت مقررٌ عند من برز لإفتاء، وقبول له في الوسط العلميّ، بناء على ما قدّم.

- الخلاف الواقع بين مجتهد على مذهب السنة والجماعة، وبين من ينتمي لفرقة من فرق المبتدعة:

وقد اعتبر جمهور الأصوليين، أنّ قول صاحب البدعة، لا يعتبر في مسائل العقيدة على وجه القطع، خاصة فيما يتعلق ببدعته، ولا في مسائل الفروع إن خالف الأصول المتفق عليها بين أهل السنة في استنباط الأحكام. ومثال ذلك حكاية قول الظاهرية، مع عدم اعتبارها خلافاً فيما يمسّ القياس كدليل شرعيّ.

- الخلاف الذي لا يقوم على أحد طرفيه دليل ولو مرجوح، لا يكون خلافاً مُعتبراً، بل يكون أحد الطرفين واقع في الحكم بالهوى والتشهي. والحكم بالهوى إما أن يكون من عاميّ جاهل، أو من مجتهدٍ غلب على نفسه رأي ارتآه، فعدل عن الحكم الصحيح. كذلك قد يقع إن تاه الدليل الصحيح عن المجتهد، أو إن قرر مذهبه دون ذكر الدليل. أما إن قرر دليلاً، وخالف فيه، بعض الفقهاء، أو جلّهم، لكن كان هناك وجه محتملٌ لقوله، ذُكر في الخلاف.

كذلك يمكن القول إجمالاً، أن الخلاف غير المعتبر هو كلّ خلاف لا تتوفر فيه خصائص الاختلاف المُعتبر.

(٦)

أسباب الخلاف المعتبر

وقد أتينا على ذكر بعض أسباب الخلاف الواقع بين المجتهدين في الشريعه من قبل، في سياق الحديث عن المجتهدين ودرجاتهم.

لكن للأمر تفصيل أوسع وأعمق. وستكون خطتنا أن نتخير من أمهات الكتب التي تحدثت في هذا الأمر تفصيلاً، دون اتباع لطريقة نظمهم لها، بل سنرصّها في قالب يحوى ما جاء في تلك الكتب، وكأنه وحدة واحدة.

(٢)

(٧) نود أن نشير هنا إلى أمر هام، يتعلق بسؤال حول طبيعة الخلاف، هل كله مذموماً أو منه ما هو محمود؟

والإجابة بيّنة، كما هو الحال في كلّ ما يتعلق بالشريعة، فمنه محمود ومنه مذموم. والحكم في ذلك هو موافقة قصد الشارع أو مخالفته.

فالخلاف المحمود هو ما رجع فيه المتخالفون إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ عملاً بقوله تعالى « فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» النساء ٥٩. فالردّ إلى كتاب ورسوله ﷺ، ومن ثم لا ترى الخلاف المحمود ينشأ عنه التفرق والتشتت بين المسلمين.

والمراد هنا، ليكون الحديث بشكلٍ أعم، هو أن يتحرى الفريقان المختلفان قصد الشارع الحكيم، إما نصا أو اجتهاداً، بما ثبت من الألة الشرعية، ولا يتعدّون بتقديم عقل على نقل، إن ثبُت وخلا من العلة، وواطأ الدليل الشرعي، شرعا ولغة وعرفا، بهذا الترتيب، كما وافق المناط، تحت أية حجة من الحجج. وأن يتحريا أدب الخلاف الشرعي في المسألة، بإرادة الوصول إلى الحق، ودفع هوى النفس، وشهرة الأتباع، وإرادة التميّز، والحرص على عدم التقديم بين يديّ الله ورسوله ﷺ.

والخلاف المذموم هو كلّ خلاف أتت فيه خصلة عكس ما في الخلاف المحمود.

(٨)

وكما أسلفنا ، قبل تلك المقدمات، أن أسباب الاختلاف في فتاوى العلماء ترجع إلى البابين اللذين ذكرناهما في قسم (٤) أعلاه، وهما :

١. الخلاف الواقع بسبب الاختلاف في الحكم الشرعي

٢. الخلاف الواقع بسبب الاختلاف في مناط الحكم

١. الخلاف الواقع بسبب الاختلاف في الحكم الشرعي:

للحكم الشرعيّ مصادر، هي الأدلة. والأدلة ترجع إلى الكتاب والحديث والإجماع والاجتهاد. فيتحصل أن كلُّ من تلك المصادر يحدث فيها خلاف بين العلماء. ثم تنقسم إلى خلاف من ناحية اللغة وأسلوبها وسياقها ومعاني كلماتها، أو إلى فهم ما تدل عليه بجملتها. فهو بهذا ثمانية أقسام، ويضاف لها الناسخ المنسوخ في دليل الكتاب، فتصير إلى تسعة كاملة.

وسنتحدث بإذن الله تعالى عن الخلاف بسبب الحكم الشرعيّ في قسمين:

ا. الخلاف المبني على اعتبار الأدلة تقديما وتأخيراً.

ب. الخلاف المبني على سبب من اللغة بمناحيها

(٩)

- ما وضعه عدد من أئمة العلماء من السلف الصالح في موضوع الخلاف:

وقد تحدث العلماء في كتب الأصول عامة، وفي بعض الكتب التي وُضعت للحديث عن الخلاف خاصة، وعلى رأسها وأكملها موضوعاً وأشملها نوعاً، كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية «رفع الملام»، وكتاب الإمام ابن السيد «الإنصاف» الذي سبقت الإشارة اليه. كذلك أتحفنا الإمام الشاطبي بعدد من المسائل الهامة في موضوع الخلاف، مما لا يَستغني عنه من يتصدى للفتوى، في كتاب الموافقات. وقد تركنا الاعتماد على كتاب «تأسيس النظر» للإمام الدبّوسيّ، مع جلالة قدره، من حيث أنه يرجع في أمثلته إلى الفقه الحنفي واختلافه، وكذلك لأنه على مبني على طريقة الأحناف في تخريج الفروع على الأصول، وهو ما فعله في تخريج مسائل الخلاف التي تناولها.

وقد أرجع ابن تيمية، في رفع الملام، الخلاف إلى ثلاثة أقسم[١]، تدور كلها حول الحديث، وهي

[١] رفع الملام، ص ٩ طبعة إدارة الدعوة والفتوى والإرشاد، الرياض عام ١٤١٣ هـ

- عدم اعتقاد أن النبي ﷺ قد قال الحديث
- عدم اندراج المسألة المطروحة تحت دلالة ذلك الحديث.
- اعتقاد النسخ في الحكم الوارد على المسألة

ثم قسّمها إلى عشرة أسباب، تقع تحت أي من الأقسام العشرة السابقة، وهي

- ألا يكون الحديث قبل بلغ المفتي، وهو الأغلب في الخلاف.
- أن يكون الحديث قد بلغه، لكن لم يصح عنده السند لعلة ارتآها فيه
- اعتقاد ضعف الحديث عنده، في رواية معينة أخذ بها، مع ثبوته من رواية أخرى عند من خالفه.
- اشتراطه شروطا معينة في العدل الحافظ، في خبر الآحاد، خالفه فيها غيره.
- أن يثبت عنده الحديث ولكنه نسيه.
- عدم معرفة دلالة الحديث، وهذا لأسباب
  - ❊ غرابة اللفظ عنده
  - ❊ عدم مطابقة لفظه عنده، لما عهد من معناه في عهد النبيّ ﷺ لتبدل عرف أو دلالة.
  - ❊ ما يتعلق باللفظة المفردة، كالاشتراك، أوالتردد بين الحقيقة والمجاز، أو الإجمال.
  - ❊ معرفة الدلالة، مع اعتقاد مخالفتها لأصول ثابتة عنده، أو لقواعد كليّة.
- اعتقاد أن دلالة الحديث قد عارضتها دلالة أخرى مقدّمة عليها.
- اعتقاد أن دلالة الحديث غير مرادة في إثبات هذا الحكم
- أن يُعارض الحديث لديه، بما يصلح أن يكون معارِضا مقبولاً، إما لاعتقاد ضعفه أو تأويله أو نسخه، أو معارضته إجماع بناه على عدم معرفة المُخالف، مع غلطه فيما اعتقده.

- يُعارض الحديث لديه، بما لا يصلح أن يكون معارِضا مقبولاً، إما لاعتقاد ضعفه أو تأويله أو نسخه، كمعارضة الحديث بظاهر القرآن، والغلط في ظاهر القرآن، وكاعتبار إجماع أهل المدينة حجة على الخبر الصحيح[١]، ومعارضة الحديث[٢] للقياس الجليّ.
- ثم أورد شيخ الإسلام بعد ذلك تفصيلاً جليلاً يتناول مسألة واحدة، أورد عليه اثني عشر رداً، وهي لحوق الوعيد بفاعل المحرم الوارد فيه وعيد من آيات وأحاديث، مختلف فيها، ولحوق الوعيد بمن ألحق الوعيد في فاعل المحرم على هذه الصورة من الإختلاف. وسأورد رأيه في هذه المسألة، وهو ما نراه فيها إن شاء الله تعالى.

أما عن كتاب ابن السيد البطليوسيّ «الإنصاف»، فقد جاء مغايراً لكتاب «رفع الملام» من حيث البناء وصيغة التناول، وإن اتفقا كثيراُ في أسباب الخلاف، مع اتساع كتاب الإنصاف في إيراد أسباب تشكل أبوابا أكثر مما أورد شيخ الإسلام في إعلامه، فأرجعها ابن السيّد إلى سبعة أبواب[٣]، هي:

- اشتراك الألفاظ والمعاني
- الحقيقة والمجاز
- الإفراد والتركيب
- الخصوص والعموم
- الرواية والنقل

[١] وهو مذهب مالك رحمه الله، ولكن ابن تيمية خالف في ذلك اتباعا لآحمد، من حيث أنه قد خالف بعض أهل المدينة الحديث

[٢] حين يطلق لفظ الحديث في كلّ ما سبق، فهو يعني حديث الآحاد، الثابت الصحيح، عن العدل الحافظ، وإلا فالتواتر لا خلاف فيه عند أحد، فانتبه

[٣] الإصابة، ص ٢، ونبه عليها الشاطبي في الموافقات ج٤ كتاب الاجتهاد المسألة الحادية عشرة ص ١١٢

- الاجتهاد فيما لا نصّ فيه
- الناسخ والمنسوخ

ويتضح التوافق بين مناحي الخلاف عند ابن تيمية وابن السيد، مع اختلاف التقسيم عند كليهما.

ومن أشهر ما دُوِّن في التعليق على مسألة الخلاف، ما جاء في الموافقات للشاطبيّ، والذي أفرد له عدة مسائل، في كتاب الاجتهاد، الطرف الأول من المسألة الثالثة إلى المسألة الحادية عشرة، يتفرع من كلّ منها عدة فصول. ونذكر تلك المسائل بعناوينها:

- بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها
- مواطن الاجتهاد المعتبر هي ما تردد بين طرفين واضحين
- خطأ المجتهد زلة تنشأ من التقصير أو الغفلة
- خطأ غير المجتهد زيغٌ سببه تحكيم الهوى واتباع التشابه ومفارقة الجماعة
- في بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة
- من الخلاف ما لا يُعدّ خلافا في الحقيقة بل يرجع للوفاق

ومسائل الشاطبيّ تُعتبر تحليلا وتفصيلا لجمل في الخلاف على مستوى أوغل في التقعيد من مجرد ذكر أسبابه، التي وردت كما رأينا في رفع الملام والإنصاف.

كذلك دوّن ولي الله الدهلوي كتاب «الإنصاف في معرفة أسباب الاختلاف» وذكره في كتابه حجة الله البالغة». وقد اهتم في غالبه بالاختلاف بين الصحابة والتابعين، كما أورد آراء قيمة في طبقات المجتهدين، يستنير بها الناظر في كتب الأولين والآخرين.

ثم نشرع بعون الله تعالى في وضع ما نراه من أسباب الخلاف، بعدما أتينا على أشهر ما ورد عنها جملة في بعض كتب السلف.

(٣)

(١٠)

الخلاف الواقع بسبب تحديد الحكم الشرعيّ المُستدل به على الواقعة

وهذا الخلاف، ينشأ عن عدم اتفاق الإئمة في تحديد الحكم الشرعيّ المتعيّن في الواقعة. وذلك بسبب اختلافهم في مصدر الحكم، واعتبار الأدلة الموصلة اليه.

١. وقد يكون الخلاف في الدليل، من ناحية ثبوته أو معناه وتأويله. وثبوت الدليل يكون في أصله أو في جزئياته

ا. الخلاف في أصل الدليل، وأمثلته

١. أخذ مالك بعمل أهل المدينة والقياس وتقديمهما على خبر الآحاد

٢. تخصيص مالك للعام بالمصلحة المرسلة

٣. تقديم مالك الأصل على القياس

٤. الاختلاف في علة القياس

ب. الخلاف في جزئيات الدليل، وأمثلته

١. عدم ثبوت صحة الحديث

٢. عدم الاتفاق على تأويل الحديث أو الآية

٣. الخلاف في دلالات الألفاظ

٤. الخلاف حول الناسخ والمنسوخ

٢. أو يكون الخلاف في قطعية الأصول ذاتها، أو القاعدة الأصولية المبنية على جزيئات المسألة

وسنشرع في الحديث على كلّ نقطة مما ذكرنا بما يفتح به الله، دون توسع ممل أو اختصارٍ مخلّ.

(١١)

١ . باب الإختلاف في أصل الدليل الشرعي

اختلف الفقهاء في أصولهم التي يبنون عليها مذاهبهم الفقهية. فقد أخذ بعضهم بأصول لم يرتضيها غيره. كما أن البعض أعمل الدليل بطريقة تختلف عن غيره، أو تحت اسم مغاير. وكان هذ الأمر، فيما أرى، هو أهم مصادر الاختلاف بين الفقهاء في الأحكام الشرعية.

ويمكن دراسة الخلاف الحاصل بين الفقهاء بطريقين مختلفتين، أحدهما هو النظر في الدليل وتحديد موقف الفقهاء منه، والآخر هو النظر إلى بعض الخلافات الفقهية ثم الإشارة إلى اختلاف الفقهاء فيها وسبب خلافهم. وسأحاول هنا الاستفادة من الطريقين ما أمكن، ليكون أفيد للقارئ وأوسع في التعرف على أوجه الخلاف، والله المستعان.

(١٢)

* **باب الإختلاف في أصل الدليل الشرعي:**

١. أخذ مالك بعمل أهل المدينة وبالقياس وتقديمهما على خبر الآحاد[١] (وهو أخذه بعمل صغار الصحابة)، مثال اعتماده على المدّ والصاع المعروف في المدينة، والأخذ بشهادة الصِبْية في الجراحات بينهم قبل أن يتفرقوا. وفي تقديمه القياس على خبر الآحاد أحكام عديدة منها ما ورد في حديث ولوغ الكلب في الإناء، وحديث خيار المجلس. والعمدة هنا ما قرره الشاطبي من أن مالكاً يرد خبر الآحاد إن عارض قاعدة مقطوع بها في الشريعة، قال» أولا إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة لا ينتظم منها استقراء قطعي والظنيات لا تعارض القطعيات فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات»[٢] وواضح فيه تقديم الأصل القطعي على حديث الآحاد، وهو ما وافقه عليه أبو حنيفة، خلافا للشافعي الذي قدم خبر الآحاد الصحيح.

[١] وهذا ليس بإطلاق، فإن مالكا كان يدقق في أحاديث الآحاد، وكان يأخذ بها في مقابلة

[٢] الموافقات ج٢ ص ٠٣١، وراجع ج٣ ص ٥١ وبعدها للتعرف على مذهب مالك في هذا الأمر، وخلاصته أنه تردد فأخذ به إن عاضدته قاعجة قطعية أخرى.

إلا أن المالكية اختلفوا بينهم في «الإجماع» الذي يعتمده مالك، فمنهم من قال إجماع أهل المدينة هو الإجماع وهو ما حكاه عنه الغزالي في المستصفى. ومنهم من قال بل هو يعتبر إجماعا غير إجماع أهل المدينة، حيث فرّق القرافي بين الإجماع، وإجماع أهل المدينة في ذكره للأدلة الشرعية عند مالك، قال «فلنتكلم أولاً عن أدلة مشروعيتها، فنقول: هي الكتاب والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب والبراءة الأصلية، والعوائد، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة».[١].

٢. تخصيص مالك للعام بالمصلحة المرسلة: مثل تخصيص المرأة الرفيعة القدر من الإرضاع لمصلحة إبقائها على جمالها، خلافا للشافعية. وهو دليل على التخصيص بالعرف والعادة كذلك

٣. تقديم مالك الأصل على القياس: خلافا للشافعية والحنفية: والأصل يعني القاعدة الكلية، ومثله في المشاركة في الأضحية، فقد جاء الحديث في أحد روايات مسلم «سنّ رسول الله ﷺ البدنة عن سبعة، والبقرة عن سبعة» وهو في الهدي. فقاس أبو حنيفة والشافعي الضحية على الهدي في المشاركة، وقدّم مالك الأصل وهو أنه لا يسمى من شارك غيره في الأضحية بمُضحٍ، والتضحية لا تحتمل التبعيض، وعلل الحديث بأنه في هدي التطوع من حيث أنه كان في صلح الحديبية[٢].

٤. الاختلاف في علة القياس: قد أحسن الشافعي في موضوع القصاص بين العبد والعبد في الجراحات (قطع الإطراف)، فقد اعتبر الأحناف وغيرهم المالية في القصاص، فلم يوجبوا قطع طرف بطرف، أما الشافعيّ فقد اعتبر الآدمية، فأوجب الطرف بالطرف[٣].

[١] شرح تنقيح الفصول للقرافي ج١ ص ٥٤٤، الباب العشرن في الأدلة

[٢] بداية المجتهد ص ٩٥٤

[٣] بداية المجتهد ٦٤٩، الشافعي محمد أبو زهرة ٩٩٢.

(١٣)

* الخلاف في جزئيات الدليل:

والمقصود هنا هو الاختلاف الدائر حول الحديث، رواية ودراية.

١. فالحديث الصحيح، إن كان متواتراً فلا يعارض بأي دليل شرعيّ آخر، أيّا كان، فالتواتر يفيد العلم اليقينيّ، وهو ما ثبتت به قطعية القرآن. فمن عارضه استتيب.

- أحاديث الآحاد: وهي ما لم يرتقِ في عدد روايته إلى التواتر، فيسمونه المشهور، ثم الآحاد، وهو ما ثبت عن طريق صحابي أو اثنين أو ثلاثة، اختلفوا في عدد ما يكون به حديث آحاد. وهذا الأخير هو عمدة الأحاديث وأغلبها.

واختلفوا في قطعيته أو ظنيته، وإفادته للعلم أو للعمل، لكن ما اتفقوا عليه هو وجوب العمل به على وجه القطع، إلا عند بعض المتكلمين. ومذهب أهل السنة هو أن خبر الآحاد الصحيح المتصل بسند عالٍ قوي، يفيد العلم اليقيني، فيكون التعارض بينه وبين غيره من الأدلة حسب قواعد التعارض بين قطعيين، حسب أصول كلّ مجتهد. وظاهر مذهب الأحناف عدم قبوله معارضا للعموم القطعي، وإن ترددوا في ذلك[١]، ووافقه مالك كما قررنا أعلاه.

وقد فرقوا في أحاديث الوعيد بين التحريم وعدم العمل عما فيه من نهيّ، وهو ما يثبته الجمهور، والحاق الوعيد على المعين، وإن أثبتوه إجمالا[٢]، من حيث إنه خبر آحاد، فإثبات إحباط العمل، ودخول النار، لا يكون إلا عن طريق دليل قطعيّ. ومثال ذلك ما ورد عن عائشة رضي الله عنها في حديث زيد ابن أرقم رضي الله عنه «عنأبي إسحاق السبيعيعن امرأته أنها دخلت عليعائشةفي نسوة ، فسألتها امرأة ، فقالت : يا أم المؤمنين كانت لي جارية فبعتها منزيد بن أرقمبثمانمائة إلى العطاء ، ثم ابتعتها منه بستمائة ، فنقدته الستمائة ، وكتبت عليه ثمانمائة، فقالتعائشةبئس ما اشتريت وبئس ما اشترى، أخبريزيد بن

[١] أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، مصطفى سعيد الخن، ص ٦٢٢

[٢] رفع الملام ابن تيمية ص ٥٠

أرقمأنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب ، فقالت المرأة لعائشة أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل، فقالت «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف»[١].رواه الدارقطني

ثم قد لا يصل الحديث إلى مجتهد، كما روي عن بعض الصحابة، مثل جزية المجوس التي لم يأخذها منهم عمر رضي الله عنه حتى أخبره عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه قول النبي ﷺ «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[٢] وهو ما فعله ﷺ مع مجوس هَجَر. كذلك ما كان يأمر عمر رضي الله عنه من منع التطيب قبل الإحرام، فحدثت عائشة رضي الله عنها بما ورد في الموطأ ومسلم عنها «كنت أطيّب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يُحرم، ولحلّه قبل أن يطوف بالبيت». كذلك ما ورد عن عمر رضي الله عنه في دية الأصابع، فقضى فيها بالتفاوت حسب المنفعة، حتى جاء ما يثبت أنها متساوية الدية، وذلك ما جاء في حديث رواه جمع من الصحابة بألفاظ متفاوتة منها عن ابن عباس «وفي كل أصبع عشر من الإبل»[٣].

وقد يختلف المجتهدون في قبول المرسلات، فقبِل أبو حنيفة المرسل إلى تابعي التابعين، وهو من صغارهم. بينما قبل الشافعي مرسل التابعي بشروط تجدها مبسوطة في كتب الحديث.

فمن الأحاديث التي قبلها أبو حنيفة عن الهيثم أن النبي ﷺ إنه كان إذا دخل رمضان صلى وصام، حتى إذا كان في العشر الأواخر شدّ المئزر وأحيا الليل» والهيثم من تابعي التابعين. وقد روي الطبراني قريبا من هذا اللفظ عن أنس وعائشة بسند متصل. ورواه مالك في الموطأ عن مسروق عن عائشة مرفوعا[٤].

[١] نصب الراية للزيلعي كتاب البيوع ج٤ ص ٦٦٤
[٢] رواه مالك في الموطأ بسند صحيح. راجع الاستذكار لابن عبد البر، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس
[٣] انظر نصب الراية للزيلعي، كتاب الديات، بداية المجتهد ص ٤٦٩
[٤] التمهيد لابن عبد البر

٢. وقد يقع الخلاف بسبب فهم تأويل الحديث وثبوته ومؤداه في آن واحد، مثل حديث عائشة «أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاثاً» فقد أخذ به جمهور الفقهاء من الحنابلة والشافعية وبعض المالكية، وعضدوه بحديث «لا نكاح إلا بشاهدي عدل وولي مرشد». فالمثبتون للولاية صحّحوا الحديثين. وقال بعض المالكية والأحناف ليس فيها دليل يعارض النصوص الدالة على تمكين المرأة من تزويج نفسها كقوله تعالى «فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن»، والحديثان فيهما اختلاف في الصحة، كما يُقال أن حديث «بغير إذن وليها»، قد يُفهم منه إذن من لها ولي، لا لكلّ امرأة، كما احتجوا بقياس ولاية البالغة على نكاحها بولايتها في المال[١].

وقد يحدث الاختلاف بسبب عدم سماع أجزاء من الحديث كما جاء عن بعض الصحابة، مثل ما روي عن عائشة رضي الله عنها في رواية أبي هريرة رضي الله عنه في حديث «إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلاَثَةٍ: فِي الفَرَسِ ، وَالمَرْأَةِ ، وَالدَّارِ»[٢]. قالت عائشة: والله ما قال هذا رسول الله صلى الله عليه و سلم قط وإنما قال كان أهل الجاهلية يقولون إن يكن الشؤم ففي ثلاث الدار والمرأة والفرس[٣]». ويجب التنبيه إلى أن حديث أبي هريرة هو الصحيح، إذ رواه أحمد وأبو داود بلفظ آخر عن عبد الله بن عمر وسهل بن سعد رضي الله عنهما. لكن تأويل الحديث هو ما جعل السيدة عائشة ترفض رواية أبي هريرة مع ثبوتها القطعي، لما ثبت عندها من أدلة قرآنية وأحاديث نبوية تدل على عدم إطلاق الشؤم، كما ورد في أحاديث النهي عن الطّيرة، وأحاديث مدح الخيل وغيرها.

[١] ولابن لرشد مناقشة في أسباب اختلاف الفريقين هنا في غاية البراعة والتفصيل، لم أر مثلها في غير كتابه. راجع بداية المجتهد ص ٩١٥–١٢٥ . وأراه مال إلى الأخذ برأي أن الثيب الرشيدة لها أن تزوّج نفسها والله أعلم.

[٢] البخاري ومسلم، ورواه

[٣] مسند الطيالسي

(١٣)

٣. القول في دلالات الألفاظ [١]:

ودلالات الألفاظ كثيرة متنوعة، تتحد في أسماء بعضها عند الفقهاء، ويختلفون في تسميتها مع اتحاد المعنى. كما تختلف في مقصودها، بين منطوقها ومفهومها، صريحها ومُبهمها. وسنذكر طرفاً منها، إن شاء الله، لنبين كيف اختلف بسببها الفقهاء.

- العام والخاص: وتعريف العام

وتعريف العام أنه «عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهما ونظائره»[٢]. وللعموم صيغ عدّها الغزالي خمس صيغ، وهي محصورة تجدها في مذكورة في كتب أصول الفقه عامة.

واختلفوا في دلالة العام على عمومه، إلى ثلاثة مذاهب، مذهب اعتبار العموم عام يشمل كل أفراده ويقبل التخصيص بالقرينة سواء قلنا متصلة أو منفصلة (والأخيرة أسماها الأحناف الاستثناء). والمذهب الثاني وهو التوقف حتى يأتي ما يخصص العام، وهو مرجوح. والثالث وهو أن العموم مخصوص بالوضع، فلابد من وجود مخصص، فإن وُجد، بقي العام بعدها على رأيين: دالاً على كل ما بقي داخلاً فيه بدلالة قطعية، أو ظنية.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد قوة العام ودلالته على ما يشتمل عليه بعد التخصيص، وتقديمه على بقية الأدلة الاجتهادية، بعد تخصيصه، حسب اعتبار القطعية والظنية فيما بقي بعد التخصيص كما ذكرنا. وما عليه المحققون أنّ العام يكون حجة فيما بقي مشتملاً عليه بعد التخصيص، وإن جاز أن يقبل التخصيص بعدها بدليل أضعف من ذي قبل[٣]. والقاعدة المعمول بها هي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

[١] يراجع المستصفى للغزالي ج١ ص ١٨ وبعدها، والموافقات للشاطبي ج٣ كتاب العموم والخصوص، وتنقيح الفصول للقرافي ج١ ص ٢١١

[٢] المستصفى للغزالي ج١ ص ٤٢٢

[٣] المستصفى ج١ ص ٦٣٢

فقد خصص العام في آية «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» المائدة ٣٣، بحديث رواه البخاري ومسلم عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهما «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا».

وأمثلة الاختلاف في ثبوت العموم وقطعيته، كثيرة جدا، من حيث تأتي في كلّ مسألة يُخص فيها بمخصص من السنة، متصلا أو منفصلا، حسب نظرة كل إمام للمُخصص، أو بمخصص من القياس أو غيره كما سيأتي.

فمثال ذلك ما جاء في منع الظاهرية أكل الذبيحة التي لم يسم عليها بإطلاق عملا بقطعية العموم في قوله تعالى «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه». بينما ذهب الجمهور إلى حلّها بدليل حديث البخاري عن عائشة رضي الله عنها «فقال سموا عليه أنتم وكلوا»[١]. كما استشهد الجمهور بإباحة ذبائح أهل الكتاب، وهي لم يُسم عليها قطعا.

كذلك اختلف الفقهاء في أكل العضو البائن من الصيد، فمنهم من أحلّه لعموم قوله تعالى «فكلوا مما أمسكن عليكم». ومنهم من خص العموم بحديث «ما قُطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة»[٢].

ومن أشكال الخلاف هنا **تقديم العام على القياس**: وبه يأخذ المالكية، وإن عارضه الشاطبي منهم، ومثاله تحريم بيع الأرز بالأرز قياسا على البر بالبر، لكن العموم في قوله تعالى «وحرم الربا» لا يدل على عدم حل الأرز بالأرز، بل هو ما خُصص بالحديث في الأصناف الستة، فلا يصح تقديم تخصيص القياس على النص القرآني[٣]. بينما نرى الشافعي يقدّم النص العام على القياس[٤]، لكنه يقدم خبر الواحد على العام الذي خُصص، خلافا للأحناف الذين يجعلون للعام قوة قطعية حتى بعد تخصيصه[٥].

[١] نصب الراية ج٤ ص ٣٨١ كتاب الذبائح

[٢] حديث حسن رواه ابو داود والترمذي

[٣] مالك ، محمد أبو زهرة ص ٥٩٢

[٤] الرسالة للشافعي

[٥] الشافعي محمد أبو زهرة ص ٧٠٢

(١٤)

- ثم الكلام إما نصّ وإما ظاهر: فالنص ما دل عليه الكلام، وقد جاء بسببه، والظاهر ما دلّ عليه الكلام، ولكنه لم يرد بسببه. ودلالة النص أقوى قطعا من دلالة الظاهر.

ثم اللفظ المفرد، قد يكون مشتركاً، أي موضوعاً لأكثر من معنى، كالعين للماء وعين الإنسان والجاسوس، أو يكون مبهماً أو مجملا فيجب بيانه، أو عاما فيجب تخصيصه أو مطلقا فيجب تقييده. والاختلاف يقع في اعتبار اللفظ أولاً، ثم فيما يبيّنه أو يخصصه أو يقيّده، سواء من النص أو من خارجه، وسواء باعتبار الحقيقة أو المجاز فيه. ومعلوم أمر ما يُقال عن مخالفة ابن تيمية لكثير من علماء الفقه واللغة، كابن جنيّ، في إنكار المجاز أصلاً[١]، من أن كلّ لفظ قد وُضع لحقيقة استعماله فيها. وما يظهر لي أن ابن تيمية قد اعتبر الاشتراك في الألفاظ، وهو ما أسماه غيره مجازاً، أنه حقيقة فيه، وأنّ هذا اختلاف اصطلاحيّ لا أكثر.

وللأئمة مذاهب في اعتبار عموم المشترك، فالشافعية على أن الاسم المشترك عام يشمل ما يقع عليه الاشتراك، إلا إن وردت قرينه، خلافا للأحناف.

وللإشتراك في اللغة كثير من الأوضاع، ذكرها ابن السيد في ثلاثة أقسام:

«أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة

والثاني اشتراك في احوالها التي تعرض لها من اعراب وغيره

والثالث اشتراك يوجبه تركيب الألفاظ وبناء بعضها على بعض»[٢]

فأما اختلافهم بسبب الاشتراك في اللفظ ما جاء في التخيير في دية المقتول عمداً، فالشافعي أخذ بعموم اللفظ المشترك المتضاد في المعنى، في قوله تعالى «فقد جعلنا لوليه سلطانا» فالسلطان يعني التخيير بين القصاص أو الدية أو العفو، أم مالك وأبو حنيفة فلم يأخذوا بذلك فقضوا

[١] راجع فتاوى ابن تيمية ج٢٠ ص ٤٠٠ وبعدها

[٢] الإنصاف لابن السيد ص ٣

بالقصاص، أو العفو مع اشتراط موافقة الجاني[١].

كذلك الاشتراك في موضوع اللفظة المفردة، الحامل لمعان متضادة، كالقرء، موضوع للحيض والطهر عند العرب. كذلك في قوله تعالى «فأصبحت كالصريم»، تحتمل البياض والسواد لاحتمال اللغة كليهما في معنى الصريم.

أما الاشتراك الذي لا يحمل تضادا، فهو كمسألة التخيير في حدّ الحرابة في آية المائدة **«إنما جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ٣٣». ف «أو» قد تُحمل على التخيير، وللحاكم أن يختار بين تلك العقوبات، وهو مذهب مالك رحمه الله، أو هي للتبعيض، فلكل حالة عقاب، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي.**

(١٥)

- ثم إن دلالات اللفظ في الجملة المركبة دلالتان: المنطوق والمفهوم

أولاً: المنطوق[٢] ينص على معناه بأربعة طرق

دلالة العبارة: وهو النص والظاهر المفهوم من العبارة، كقوله تعالى «وأحل الله البيع وحرّم الربا»، فهذه الآية تدل بنصها على التفرقة بين البيع والربا، وبظاهرها على حرمة الربا.

دلالة الإشارة: وهي ما لا يفهم من النص بدليل العبارة السابق، نصا أو ظاهراً، لكن يُفهم من العبارة في ذاتها، بما تشير إليه من معنى، وإن لم يكن نصا أو ظاهراً، مثل قوله تعالى «فإن خفتم إلا تعدلوا فواحدة». فهذا يشير بدلالة العبارة أنه لا يحل له الزواج بأكثر من واحدة إن تأكد من عدم العدل بينهما، دينا لا قضاءً، إذ لا مجال لقاض أن يحكم بعدم قدرته على العدل، فيصح الزواج قضاءً ويكون آثما إن لم يعدل. وكذلك تدل الآية على وجوب العدل بين الزوجات قدر الاستطاعة البشرية، كما أشار الله تعالى إلى ذلك القيد في آية أخرى

[١] بداية المجتهد ص ١٤٩، طبعة الدار العالمية

[٢] أصول الفقه، محمد أبو زهرة ص ٩٣١ وبعدها

«ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كلّ الميل فتذروها كالمعلقة» فقيد العدل بما هو في مكنة الإنسان عادة، وحرّم بدليل الإشارة ترك إحداهما كالمعلقة.

دلالة النص: كما يسميها الأحناف، وهي فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة عند غيرهم. ولا يعني تعبير دلالة النص، ما يدلّ عليه النص، وإلا كانت هي نفسها دلالة العبارة، بل تعني أن النص يشير إلى معنى آخر، أظهر في معناه من دلالة العبارة، كقوله تعالى «ولا تقل لهما أفٍ» فهنا يشير النص إلى تحريم ما هو أعلى من قول أفٍ للوالدين، مثل الصياح فيهما أو الإيذاء بأي شكل كان. وهذا يسمى قياس الأولى، من حيث أنه لون من ألوان القياس.

دلالة الاقتضاء: وهي أخفى من سابقيها، إذ يستنبطها الفقيه من النص بالنظر إلى ما يستلزمه النص من معنى لا يستقيم إلا به. ومثال مشهور على ذلك هو قول النبيّ ﷺ «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» والواضح أن المرفوع هو الإثم، إذ أي من الأفعال الأخرى لا يمكن رفعها نظراً لوقوعها.

وقد اختلف الفقهاء في ترتيب تلك الدلالات في العمل بها، فرتبها الأحناف حسب ما قدَّمنا، لكن الشافعية قدّموا دلالة النص على دلالة الإشارة. وظهر الخلاف بينهما في أحكام، منها:

«قول الله تعالى في القتل العمد «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما» النساء ٩٣.

فإذا نظرنا في آية «ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله».

فترى في الآية الأولى بطريق دلالة النص أن لا جزاء على القاتل العمد إلا الجزاء الأخرويّ، جهنم خالدا فيها. لكن في آية القتل الخطأ، التي أوجبت الكفّارة، أن القاتل العمد أولى بدفع الكفارة كذلك، مع الجزاء الأخرويّ، بدليل الإشارة. فقدموا دلالة النص على دلالة الإشارة، فلم يوجبوا الكفارة على القاتل العمد. إلا أن الشافعية خالفوا في ذلك، فقدموا دلالة النصّ، وأوجبوا دية على القاتل العمد، مع إقامة الحد.

ثانيا: المفهوم، فينقسم إلى مفهوم الموافقة، أو دلالة النص، أو فحوى الخطاب، التي أشرنا إليها أعلاه.

مفهوم المخالفة: ويسمونه أيضا دليل الخطاب، وهو أضعف الأدلة. وهو يعني افتراض أن ما ثبت الأمر به في حكم، فالنهي عن خلافه واقعٌ بمفهوم المخالفة. وقد عمل بهذا الدليل أبو حنيفة خلافاً للآخرين، لكنه وضع عليه قيودا، ورده في بعض المواضع.

ومثال ذلك ما جاء في اعتبار رضا البكر البالغ في زواجها، فقد اتفقوا على اعتبار رضا الثيب البالغ لحديث «والثيب تُعرب عن نفسها» ابن ماجة، واختلفوا في البكر البالغ فقال مالك والشافعي للأب أن يجبرها، لعموم قوله ﷺ «والبكر تُستأمر» متفق عليه، وهو أقوى من دليل الخطاب في قوله ﷺ «تُستأمر اليتيمة في نفسها» أبو داود، أي أن ذاتَ الأبِ يجبرها والدها[١].

ومثل ما جاء في الاعتكاف عن مباشرة النساء في قوله تعالى «وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» البقرة ١٨٧. فمن فهم المباشرة أنها عامةٌ في الوطأ وما دونه، أفسد الاعتكاف بالملامسة والقبلة، ومن رأى المباشرة دون الوطئ، لن يُفسد الاعتكاف. ومثل نفقة الزوجة غير الحامل المطلقة طلاقا بائنا، فقد أخذ الفقهاء، إلا الأحناف، بمفهوم المخالفة في آية «وإن كن أولات حمل فأجلهم أن يضعن حملهن»، قالوا فهذا يقتضي بمفهوم المخالفة أن لا نفقة لغير الحامل. واختلف أبو حنيفة فرد مفهوم المخالفة من حيث أن غير الحامل مسكوت عنها فيّرجع فيها إلى الأصل، كما ذكرنا سابقا، وهو وجوب النفقة من حيث إنها لا تزال في عدة، مثلها مثل غير البائنة.

(١٦)

- **أما الأمر والنهي: فالجمهور على أن الأمر على الوجوب ما لم تصرفه قرينة، واختلفوا في القرينة الصارفة. ونُقل عن الشافعي أنه مشترك لفظي. وخالفهم الظاهرية فقالوا بالتوقف. كذلك نُقل خلافهم في أن الأمر على الفور كما أورد الكرخي في أصوله،**

[١] بداية المجتهد ص ٤١٥

أو على التراخي كما جاء عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن. كما جاء عن الشافعي القول بالتراخي. وجاء القولان عن مالك[١]. لكن حكى عنه القرافي المالكي القول بالفور، حيث رأي الحد على الفور[٢]. وأما عن إفادة الأمر التكرار، فقد ذكر البزدوي الحنفي في كنز الأصول أن صيغة الأمر لا تفيد التكرار، خلافا للشافعي[٣]، وحكاه القرافي عن القاضي عبد الوهاب[٤] في شرح التنقيح.

أما عن الأمر، فمن أمثلة الاختلاف في الفور والتراخي، القول في الزكاة. فقال الحنابلة والمالكية بوجوبها على الفور، واختلفت أقوال الأحناف فيها.

كذلك في النهي من أمثلة الاختلاف في القرينة حكم الصلاة في الأماكن المنهي عنها. **أما عن النهي، فهو يفيد التحريم بصيغته الأصلية وهي المضارع بعد لا النافية، وله صيغ أخرى. وقد اتفقوا في صرف الصيغة عن أصلها بقرينة واختلفوا في القرينة. ويتعلق بها مسألة إفادة النهي البطلان أو الفساد.**

أما الاختلاف في القرينة فمثاله اسئذان البكر البالغة في الزواج، وقد سبق مناقشتها في باب الاختلاف في العموم[٥].

- **المطلق والمقيد: ومن اختلافهم في الإطلاق والتقييد، ما جاء عن مالك وأبي حنيفة، وبه قال علي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، في التحريم بالرضعة الواحدة، لما ورد مطلقا في قوله تعالى «وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم» النساء ٢٣. وخالف الشافعي وأحمد[٦] لما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن عائشة**

[١] السابق ص ٢٤٣،
[٢] شرح تنقيح الفصول جز١ ص ٨٢١ وبعدها
[٣] البزدوي ص ٢٢
[٤] شرح تنقيح الفصول ج١ ص
[٥] انظر ص ٤٢ من هذا البحث وبداية المجتهد ص ٩١٥
[٦] السابق ص ٦٤٥

رضي الله عنها «ما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلوماتفتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فيما يقرأ من القرآن»، وكذلك حديث أحمد ومسلم عن أم الفضل. وقد روى مالك حديث عائشة في الموطأ، لكن لم يأخذ به، من حيث لم يرد بصيغة الحديث، كما أنه مما نُسخ تلاوة حسب قول عائشة رضي الله عنها. ولمالك مثل هذا في غير موضع مثل ما فعل في حديث خيار المجل، حيث لا يأخذ بالحديث إن عارض قاعدة قطعية.

كذلك ما جاء في تعارض المطلق والمقيد، في الصلاة على الطفل، لورود حديث جابر **رضي الله عنهم** عن النبي صلى الله عليه وسلم «الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل صارخا»، ثم حديث المغيرة بن شعبة **رضي الله عنه** عن النبي صلى الله عليه وسلم «الطفل لا يُصلى عليه». وحديث المغيرة مطلق في عدم الصلاة، بينما من قال بالصلاة على الطفل قيد حديث المغيرة بحديث جابر[١].



(١٦)

١. الاختلاف في الناسخ والمنسوخ

وليس الغرض هنا الحديث عن أحكام الناسخ والمنسوخ، إما الغرض هو ذكر طرف من ذلك يستأنس به القارئ، ثم إيراد ما قد يقع بين العلماء بسب الاختلاف في رأيهم في الناسخ والمنسوخ.

والنسخ بصفة عامة قد ورد نصاً في كتاب الله، قال تعالى «مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» البقرة ١٠٦. فلا مجال للجدل في وقوعه.

وأنواع النسخ ثلاثة،

[١] بداية المجتهد ص ٥٥٢

- نسخ الكتاب بالكتاب، وهذا عليه إجماع العلم، لما سبق من قول الله تعالى، ومثاله قوله تعالى «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ» نسخها قوله تعالى«الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ».

كذلك آيتي المواريث. وقد أطنب الشافعي رحمه الله في «الرسالة» باستخراج أحكام الوارث والموصى له بها لا مزيد عليه. وها موضعٌ قد يختلف فيه بعض المجتهدين، كما ذكر عن طاوس في إثبات الوصية للقرابة[١]. وآيتي المواريث قد وردتا في سورة البقرة، قوله تعالى «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» ٢١٥، وقول الله تعالى «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ» ٢٤٠.

- نسخ الكتاب بالسنة

وهذا الأمر قد يوقع اختلافا في الأحكام بين المجتهدين ولا شك، باعتبار ما وقع فيه النسخ، لا باعتبار ثبوت نسخ الكتاب بالسنة، فهذا النوع من النسخ قد ثبت وقوعه عن كافة أهل العلم، بدليل آية المواريث وما ثبت عن حديث رسول الله «لا وصية لوارث»، وهو مما تواتر عن رسول الله في خطبة عام الفتح. أما آية رجم المحصن فهي من باب تخصيص العام لا النسخ.

وقد نقل البعض خلاف الشافعي في هذا الأمر، لكن الزركشي بيّن في البرهان، أن الشافعي رحمه الله لم يعن ما فهموا من قولته، بل هو قد اعتبر أن القرآن والسنة لا يختلفان إلا وهناك ناسخ يوفق بينهما[٢].

- نسخ السنة بالسنة:

[١] الرسالة للشافعي بتحقيق أحمد شاكر ص ٨٣١ وبعدها

[٢] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج٢ ص ٣٢ طبعة المكتبة العصرية

وقد ثبت هذا في عدد كبير من الأحاديث، مثل قوله صلى الله عليه وسلم، حين وردت الدافّةإنما نهيتكم للدافة التي دفت، فكلوا، وتزودوا، وتصدقوا، وادخروا»صحيح رواه أحمد. وخالف في ذلك عليّ وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما، من حيث لم يصلهما حديث الإباحة[١].

- نسخ السنة بالكتاب: كما اعتبرها الشافعي في تغيير القبلة، فقد كانوا يصلون تجاه المسجد الأقصى، فنزلت آية «فول وجهك شطر المسجد الحرام وأينما كنتم فولوا وجوهكم شطره».

وقد اتفقوا على أن النسخ يأتي في آيات الأمر والنهي، وخالف بعضهم في أنها لا تأتي في الأخبار، وقال البعض يأتي في أخبار المستقبل، لا في القصص الماضي.

(١٧)

٢. الخلاف في قطعية الأصول ذاتها، أو القاعدة الأصولية المبنية على جزيئات المسألة

١. إبطال دليل الاستحسان عند الشافعي[٢]: ولابد هنا أن نبينّ أمرين: أولهما أن الاستحسان الذي أبطله الشافعي، هو استحسان لا يعتمد على دليل أخفى، كما هو عند المالكية والأحناف، إذا قد رد تعريف الاستحسان الذي ورد في كتب بعض المالكية بأنه «دليل ينقدح في ذهن المجتهد، ولا تسعفه العبارة بالتعبير عنه». ولا شك أن هذا التعريف مخلّ بمبادئ الشريعة، إذ المجتهد لا يتحرك إلا في حدود النص والإجماع والقياس، وقول الصحابي يسبق القياس عند الشافعي. فكان لابد لذلك الدليل المنقدح أن يكون له مستندٌ من تلك الأدلة، لا خارجاً عنها. واختلف الأحناف والمالكية فيما يُترك القياس الظاهر لأجله.

[١] المغني لابن قدامة المقدسي، ج ٩ كتاب الأضاحي

[٢] راجع الرسالة ص ٦٢٣ وبعدها، وهو رحمه الله محجوج في هذا.

فالأحناف يتركونه لعلة أقل ظهورا ولكنها أقوى أثراً، مثال مسألة سؤر سباع الطيور، فإن سؤرها نجس قياسا على سؤر سباع الحيوان، لكن مع التدقيق، فإن سؤر سباع الحيوان نجس بعلة أنه يترك فيه لعابه، والطيور ليس لها لعاب، فيترك الأحناف القياس الظاهر، إلى قياس على علة أقوى. فالاستحسان كما عرّفه الأحناف استثناء من قاعدة كلية لموافقتها لمقصد الشارع، ويكون بالسنة أو الاجماع أو الضرورة. فمثلا، جعل اليمين على البائع والمشترى قبل القبض ثم يترادا، كما في الحديث، والقياس أن اليمين على البائع من حيث هو المُدعى بزيادة الثمن. ومصلحة الاستصناع مع أنه قياسا عقد على معدوم.

والمالكية يعرفونه بأنه العدول عن مصلح جزئية في مقابل قياس كلي، مثل من مات وقد وقّع عقدا، فليس على الورثة قبوله، لكن، فالقياس فسخه، إن قبله بعضهم أمضوه استحساناً[١].

لكن يجب هنا التفريق بين الاستحسان المعنيّ والمصلحة المرسلة.

أما المالكية، فالاستحسان عندهم هو الأخذ بمصلحة جزئية عوضا عن قياس كلي، والذي هو أشبه بالاستثناء من القواعد الكلية، كما ذكر الشاطبي في الاعتصام. وهذا يختلف عن المصلحة المرسلة، التي ليس فيها قياس ولا نص أصلاً[٢]، وإنما مستندها قاعدة شرعية دلّت عليها الجزيئات بمجموعها.

فالمالكية عندهم الاستحسان مرتبط بالأدلة الشرعية، إما بالإجماع مثل عقد الاستصناع، أو بالقياس الأقوى أثراً، أو المصلحة وهي ما تدل عليها الأدلة بكليتها دون دليل جزئي خاص مثل كشف عورة المرأة للحاجة، والسنة كتصحيح صيام من أكل في رمضان ناسيا إذ القياس أن يقاس على الأكل متعمداً ولكن السنة وردت بغير ذلك في حديث «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». أو بالضرورة كدخول الحمام مع ما فيه من غرر.

[١] الموافقات ج٤ ص ٥٠٢ مسألة مراعاة الخلاف باب «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الخلاف. كذلك هامش رقم ٣ لعبد الله دراز رحمه الله

[٢] الاعتصام ج٢ ص ٤٢٣، ومفتاح الدخول للكاتب، ص ٩٧ في التفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة.

وهنا مثال يبين استحسان السنة واتباع الأصل عند مالك، وذلك استحسان مالك لتكبيرة المأموم بعد تكبيرة الإمام، لتعارض حديثي «فإذا كبّر فكبّروا»، والثاني أنه ﷺ كبر في صلاة ثم أشار اليهم أن امكثوا، فذهب ثم رجع وعلى رأسه أثر ماء» متفق عليه. ومالك بنى على اتباع الأصل وهو مقتضى الحديث الأول، من حيث الثاني لا يُقطع فيه بأنه كبر واستأنفوا التكبير بعده، فاستحسن التكبير بعد الإمام[١].

٢. قول الصحابي: وهو أحد الأدلة الشرعية يذكرها العلماء بعد القياس .

أخذ مالك برأي الصحابي الفقيه وقدمه على القياس[٢]، فمثال ذلك توريث المبتوتة في مرض الموت، استتابة التارك للإسلام دون الزنديق. كذلك فعل أبي حنيفة فيما نقله البزدوي في أصوله، من الأخذ باجتهاد الصحابي، وإن اختلفوا اختير بين آرائهم. فقد شرط أبو حنيفة الإعلام برأس المال في السلم تقليدا لابن عمر رضي الله عنه. بينما قصره الكرخي فيما لا يعقل فيه قياس، ولم يقلد الشافعي قول الصحابي بإطلاق[٣].

٣. الخلاف الواقع بسبب الاختلاف في مناط الحكم

الخلاف المبني على المناطات، يظهر في الفتاوى أكثر منه في الأحكام الشرعية. إذ المناط هو تفصيل الواقعة التي يُفتي فيها الإمام أو المجتهد. ورغم إننا نعلم أن هذا ليس داخلاً في موضوع الخلاف الذي عرّفناه، والذي كتب فيه الإئمة ما كتبوا، إلا أننا أردنا أن نبين خطورة هذا الخلاف، خاصة في أيامنا هذه.

فإن الوقائع تُنقل من مكان حدوثها، وتروى لمفتٍ أو إمام يحمل صفة الإفتاء، فيفتي فيها بفتوى معينة، بناء على الحكم الشرعي الذي يراها تقع تحته. لكنها تُعرض على مفتٍ آخر، بطريقة مختلفة أو بكلمات موهمة، فيخرج بفتوى مبنية على حكم شرعي مخالف. فيظهر التناقض، ويقع الخلاف، الذي يصل إلى الاقتتال بسبب مثل هذا الأمر.

[١] بداية المجتهد ص ٠٦١

[٢] شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٥٤٤

[٣] أصول البزدوي ص ٤٣٢ ويليه أصول الكرخي

لذلك، فإنه على المجتهد المفتي أن يتحقق من صورة الواقعة تمام التحقق، وألا يسارع بالفتوى فيها، من حيث أن النقل فيه اشتباه، فيجب العمل على تجنبه، ما أمكن. فإن كان قاضياً، فعليه السماع المباشر من أصحاب الدعوى، لا نقلاً عن غيرهم، رغم أنه يعتمد على شهادة الشهود، وهي نقل لما رأوه، لكنه الظاهر الذي أمرنا باتباعه.



خاتمة

أما بعد، فهذه جولة سريعة في موضوعنا، الخلاف: أسبابه ونتائجه، في مسائل الشريعة. والحق أن المرء ليعجَب أشد العجب، ويُعجبُ أشد الإعجاب، فذلك الإتساع المحيطيّ في دائرة ذاك الخلاف، الذي أثرى الفقه الإسلامي إثراء، عجز مناقضيه أن يفهموا كنهه، ويقدروه قدره.

وما أوردنا هنا إلا قطرة من محيط ذلك الموضوع، ننبه بها طلاب العلم إلى أهمية دراسة هذا الموضوع، ليتسع أفق الطالب، حين يرى تلك الخصوبة الفكرية التي تمتع بها علماؤنا وأئمتنا على مدى تاريخنا كله. وليرتدع من يُفكر في إلقاء الفتاوى على عواهنها، وهو لم يدرس ويمحّص ما أشار اليه هذا البحث، وغيره في موضوعه، من علوم يعتمد على التفقه فيها الفقيه المفتيّ.

والسؤال هنا: هل هذا الاختلاف فيه ضرر على الأمة، واختلاط على المُكلّفين؟

الجواب، لا، فإن هذا الاتساع والتنوع في النظر إلى المسائل جعل الأحكام الشرعية منبنية، مع اختلافها، على أصول مقررة مدروسة، لها قواعدها اللغوية والأصولية. فهي ليست عبثا يخرج من فيّ من لا يعرف توجيه المسائل، ويطرح سبب ما أورد من حكمٍ، مستمدٍ من الكتاب والسنة وما بنيَ عليهما من أدلة.

وهذا التنوع السخيّ، فيه ولا شك، فسحة للعامة من المقلدين، وتيسيراً على المكلفين، دون أن يتعمد المُقلد أو العامي، اختيار القول بهواه وبالتشهي. بل عليه أن يجتهد في اختيار الإمام الذي يرتاح إليه في علمه وأصوله. ثم إذا وجد مسألة ظهر فيها بين الناس ما يُخالف قول من قلّده، فعليه النظر في تلك المسألة خاصة، ومحاولة الترجيح ما استطاع بين ما جاء في مذهب إمامه، وبين ما يرى من قولٍ آخر، استدل عليه القائلون به بأدلة أقرب للسنة. وبهذا التوجه، وهذه الروح، يمّحي التعصب للمذهب، من حيث أن القاعدة المعمول بها، والمتفق عليها، كما وردت عن مالك رحمه الله، هي «أن كلٌّ يؤخذ من كلامه ويُترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم».

وهنا مجال للحديث عن قول «نحن رجال وهم رجال». فهذا القول حق، لكنه استُعمل في باطلٍ كثيراً، حتى اختلط الأمر على الناس فيه.

فحين ينظر الناظر فيما قدّمنا، مما يشير إلى ما يحمل هؤلاء الأئمة من علم مستفيض وفهم واسع عميق، ودراية بأغراض الكلام وصيغه ومناحيه، علم أننا لسنا رجالاً نُقا بهؤلاء على وجه الإطلاق، إلا ظلماً وجهلاً وتعسفاً. لكن حين يتم للطالب قدراً من العلم، يجعله يقف في مصاف هؤلاء الجهابذة العظام، أو قريبا منهم، فنهم، هم رجالٌ ونحن رجال، ولا يصح لأحد أن يدع الدليل الذي صحّ عنده لقول رجلٍ أيّا كان، معمراعاة ما بيّنا من أن الاستنباط من الأحاديث لا يعني الأخذ بظاهرها، وكفى، وفيما بيّنا أعلاه ارتواء لمن اكتفى.

ثم أمرٌ آخر، وهو إننا لم نأخذ عن الظاهرية إلا في موضع أو موضعين، من حيث أن الاتفاق بين أهل السنة على أن يروى قولهم في حال الاتفاق، ويُترك في حال الخلاف.

جعل الله عملنا مقبولا لديه، وخالصا لوجهه تعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على المصطفى الحبيب وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وآله وصحبه أجمعين

د طارق عبد الحليم

٢٩ أبريل ٢٠١٩ - ٢٣ شعبان ١٤٤٠





بحث

تطور علم أصول الفقه .. بين الشافعي والشاطبي

د. طارق عبد الحليم



المطلب الأول

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

١. العلوم، في تطوّرها، كالوليد في نشأته، أو كالنبتة في نموها، تبدأ بسيطة سهلة لا تحمل الكثير من عناصرها التي تتهيأ لها مع الوقت، والتي تشملها بالقوة لا بالفعل، ثم تنمو وتتطور، وتتسع رقعتها وتمتد مساحتها، لتكتمل على سوقها، حتى تصبح مرجعاً متكاملاً لطالبي معانيها. فمن زعم أن علماً قد وُلد متكاملاً على يد فلان، فقد أبعد النجعة وانحرف في النظر. وعلم أصول الفقه لا يخرج عن هذا المسار قيد أنملة.

وقد عزمت على أن أخرج هذا البحث الذي يتناول تطور علم أصول الفقه، منذ أن أعلن الإمام الشافعي رحمه الله ميلاده في كتابه العظيم «الرسالة»، الذي قال عنه الإمام عبد الرحمن بن مهدي[١] رحمه الله «لمّا نظرت الرسالة للشافعيّ أذهلتني لأنني رأيت كلام رجلٍ عاقل فصيح ناصح، فإني أكثر الدعاء له». إلى أن ختم الإمام الشاطبيّ رحمه الله مرحلة نضجه واستوائه على عوده في كتابه الفريد «الموافقات»، بل، في رأينا، هو مولد علم لصيقٍ به، جديدٍ في الساحة، هو علم أصول النظر والاستدلال، كما أحب أن أسميه.

٢. وقد ساد في أقوال المحدثين ممن تناول هذا الأمر في ثنايا الحديث عن تاريخ التشريع الإسلاميّ، مثل الخضيري وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة ومناع قطان، وغيرهم، أمر تطور أصول الفقه. وكان بينهم شبه إجماع على أن هذا العلم قد تطور من خلال مدرستين أصوليتين، هما مدرسة الشافعية والمتكلمين، ومدرسة

[١] عبد الرحمن بن مهدى: كان إماماً محدثاً فقيها ناقدا قدوة في الدين والدنيا، مدحه الشافعي وأحمد بن حنبل بما لا مزيد عليه، ووضعه قبل وكيع. قالأيوب بن المتوكل:كنا إذا أردنا أن ننظر إلى الدين والدنيا ، ذهبنا إلى دارعبد الرحمن بن مهدي.قال اسماعيل القاضي: سمعتابن المدينييقول : أعلم الناس بالحديثعبد الرحمن بن مهدي» سير الأعلام الذهبي ج٩.

الأحناف[١]. ويشْتَم الباحث من حديث أولئك العلماء أنّ المدرستين مبتوتَتا الصلة ببعضهما، من حيث أحداهما وهي مدرسة الشافعية والمتكلمين، تتناول الأصول من القمة إلى القاعدة، أي تضع القواعد الأصولية أولاً، بطريق عقلي منطقي، ثم تنظر بعدها وعلى ضوئها في الفروع، بينما تفعل الأخرى عكس ذلك، فتبدأ من القاعدة إلى القمة، ناظرة في الفروع ثم بانية عليها القواعد الأصولية.

لكن الناظر في تلك الكتب، لا يجد تتبعاً تفصيلياً لتحقيق هذه الدعوى، أو على الأقل، لم أقع بنفسي على ما يدل على ذلك، رغم إنني قد نحيت هذا المنحى في كتابي «مفتاح الدخول إلى علم الأصول» فقلت ما نصه:

«وقد أُلف فيه على طريقتين:

- **المُتكلمون**: وغالبهم من الشافعية والمالكية.

* وقد عنوا بوضع القواعد والبراهين عليها دون الرجوع للفروع والاجتهادات. مثل البرهان للجويني، والمستصفى للغزالي، والمعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي، والمنهاج للبيضاوي، وشرح الإسنوي عليه.

- **أصول الحنفية**: وهي تُعني بسرد الفروع ثم استنباط القواعد منها، أو ربطها بها و الفروع هي التي استنبطها أئمة الحنفية.

* ومنها أصول البزدوي وأصول أبو زيد الدبوسي.

ثم ظهرت الكتب المحدثة منها: أصول الفقه للخضري، أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، وأصول الفقه لمحمد أبو زهرة.»[٢]

[١] وقد سرد الدكتور مسعود فلوسي في كتابه «مدرسة المتكلمين ومنهجها في أصول الفقه» سرداً طيباً، وقد استشففت من كتابه تعضيد فكرة أن الشافعية ممن تأثروا بعلم الكلام في تدوينهم، ولكنهم اختلفوا عن المتكلمين أصلاً، كالجبائي وبن فورك. وهذا قريب مما ذهبنا اليه في نتيجتنا هنا، إذ قصر عن رؤية الجامع بين الفقهاء عامة، شافعية وأحناف، وبين المتكلمين، كما سنبين بعد.

[٢] مفتاح الدخول إلى علم الأصول، د طارق عبد الحليم ص٦١

فأنت ترى إني أخذت بذات القول الذي أقوم بمراجعته اليوم، وهذا من طبيعة عمل البشر القاصر من ناحية، ومن طبيعة عملي في ذاك الكتاب الذي جاء محصلة ثلاثين عاماً من جمع متفرقات لم يُقصد بها إلا الاختصار والتبسيط لهذا العلم من جهة أخرى.

٣. ومما يجب ملاحظته التفرقة بين عملية تطور العلم - خاصة علوم الشريعة - في أوساط العلماء المهتمين به، من حيث استخدامه وتطبيقه، وبين عملية تدوينه وتقييده وترتيبه في الكتب. وفي هذا الصدد تختلف العلوم الشرعية عن ألوان العلم الأخرى، من حيث إنّ المرجع الرئيس والوحيد لكلّ تلك العلوم الشرعية موجود مدوّن بالفعل، وهو كتاب الله سبحانه. ونحن نرى ذلك في العلوم الثلاثة التي وصفها العلماء بأنها محور علوم الشريعة، وأقصد بها علوم الحديث والفقه وأصول الفقه. فقد نزّل الناس الفتاوى زمنا قبل أن تبدأ عملية تدوين الفقه وتبويبه، ثم بدأ التدوين على أساس ما أفتى الناس.

ومما تناولت أعلاه، فإن الغرض من هذا البحث يتلخص في:

١. الحديث عن تطور علم الأصول بشكلٍ عام، من عصر الشافعي رحمه الله إلى عصر الشاطبيّ رحمه الله، دون الخوض في كلّ تفاصيله والوقوف مع كلّ كتبه، فإن ذلك يخرجه من مكانة البحث إلى مكانة الكتاب.

٢. إعادة النظر في مقولة إن تدوين علم الأصول انقسم إلى المدرستين اللتين أشرنا اليهما آنفا، لنتحقق من مدى صحتها ودقتها، عن طريق مقارنة أمهات كتب العلم في المذاهب المختلفة.

٣. النظر في أقوال بعض المحدثين ممن قللوا من شأن كتاب الموافقات، فلم يوفوه حقه في مكانته من هذا العلم.

٤. إقرار خلاصة ما نراه في مسألة تدوين هذا العلم وتاريخه.

وسيكون حادينا في هذا البحث النظر في مراجع عديدة، على رأسها رسالة الشافعي رحمه الله، والمستصفي للغزالي[١] الشافعي، وأصول الكعبيّ[٢] والبزدوي[٣] من الأحناف، وما تجمع من أراء الإمام الصيرفي[٤] الشافعي من حيث يعتبر حلقة وصلٍ هامة فيما نحن بصدده. كذلك سنعتني ببعض ما دوّن غيرهم في أصول المالكية من حيث إن الشاطبي، الذي انتهت اليه رياسة العلم، فيما نرى، مالكي المذهب. كما استعنّا فيه بكتاب كشف الظنون لحاجي خليفة[٥]، وإرشاد الفحول للشوكانّي وغير ذلك مما يأتي في محله، خلا بعض ما دوّن المحدثون في باب الأصول أو تاريخ التشريع الإسلاميّ.

٤. أشرنا فيما سبق إلى «التفرقة بين عملية تطور العلم – خاصة علوم الشريعة – في أوساط العلماء المهتمين به، من حيث استخدامه وتطبيقه، وبين عملية تدوينه وتقييده وترتيبه في الكتب. وفي هذا الصدد تختلف العلوم الشرعوية عن ألوان العلم الأخرى، من حيث إنّ المرجع الرئيس والوحيد لكلّ تلك العلوم الشرعية موجود

[١] الإمام الغزالّي: وهو غني عن التعريف، قال الذهبي «الشيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام ، أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، الشافعي ، الغزالي ، صاحب التصانيف ، والذكاء المفرط .»سير الأعلام ج٩١

[٢] الإمام الكعبيّ: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين، قال الذهبي «الشيخ الإمام الزاهد ، مفتي العراق ، شيخ الحنفية أبو الحسن ، عبيد الله بن الحسين بن دلال ، البغدادي الكرخي الفقيه»السير ج٥١. توفى عام ٣٤٠هـ

[٣] الإمام البزدوي الحنفي: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، قال السمعاني: قال : وكان إمام الأصحاب بما وراء النهر ، وله التصانيف الجليلة» توفى عام ٤٨٢هـ سير الأعلام ج٨١.

[٤] الإمام الصيرفي الحنفي: قال الذهبي «عمرو بن علي بن بحر بن كنيز الحافظ الإمام المجود الناقد ، أبو حفص الباهلي البصري الصيرفي الفلاس ، حفيد المحدث بحر بن كنيز السقاء «.ولد عام نيفٍ وستون ومائة، فكان معاصراً للشافعي. وقد وثقه أئمة الحديث كأبي حاتم والنسائي وأبي زرعة، وروى عنه أصحاب الكتب الستة. سير الأعلام ج ١١.

[٥] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: للكاتب الأديب البارع العالم مصطفي بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة، من مواليد القسطنطينية العثمانية المتوفي ١٠٦٨ هـ، انظر ترجمته في الأعلام للزركلي ج٧ص٢٣٦

مدوّن بالفعل، وهو كتاب الله سبحانه. ونحن نرى ذلك في العلوم الثلاثة التي وصفها العلماء بأنها محور علوم الشريعة، وأقصد بها علم الحديث والفقه وأصول الفقه. فقد نزّل الناس الفتاوى زمنا قبل أن تبدأ عملية تدوين الفقه وتبويبه، ثم بدأ التدوين على أساس ما أفتى الناس». وعلى هذا الأساس من الفهم والتوجه سنبني بقية بحثنا إن شاء الله.

الرسالة

٥. كانت حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بياناً وافيا شافيا كاملا للقرآن، ولتعاليم الإسلام، على مستوى الفرد والجماعة، الرجل والمرأة، الاقتصاد والاجتماع والسياسة، بلا استثناء. ولم تكن حياته صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً وتقريراً، أي سنته، إنشاءاً لأحكام جزئية لا غير، بل كان فيها الكثير من الكليّات نصاً، كما أن تحت جزئياتها يجتمع المنهج النبويّ الشرعيّ.

بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، صدرت فتاوى الصحابة، ثم التابعين، ثم تابعيهم، ومنهم أئمة الفقه والحديث. وكانت تلك الفترة تتميز بعلو شأن علم الحديث من حيث ضرورة جمعه وتصحيحه وجرح وتعديل رجاله لتصفيته من الدخيل. كما كان الفقه كذلك، إذ كانت الحاجة، ولا تزال إلى إنزال الأحكام على المناطات لتصبح فتاوى، يعيش الناس بها، حيث كانت هي «القوانين» التي تصوغ المجتمع الذي يخضع لشرع الله، حتى مع ظلم أو فسق بعض ولاته.

لكن المنهج النبويّ في التعامل مع الأحداث، الذي هو تشريع خالصٌ، كان ملهماً للفقهاء، من حيث كان حيّاً في تعاملات الصحابة، ثم التابعين وتابعيهم. ثم جاء من بعد ذلك خلفٌ ضعف فيهم ذلك الحس، كما ضعف الحس بالعربية مثلاً، فأنشأ الخليل بن أحمد الفراهيدي علم العروض، وبدأ الأسود الدؤلي علم النحو بالتشكيل ثم برز فيه الخليل، وبرز الهراء في علم الصرف.

فكانت إذن أقضيات الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم تجرى على منوال قواعدٍ مستقرة رأوها بعين العقل وشهادة النص، حتى أتي الزمن الذي احتاج فيه الناس إلى تدوين هذه القواعد، لتكون قانوناً ومنهجا يسير عليه الفقهاء في أقضياتهم وفتاويهم.

وهنا جاء الشافعي. وجاءت الرسالة. فهي إذن حصيلة عقودٍ من الممارسة للمنهج النبويّ، من خلال الفقه والحديث والفتاوى، من عدد ضخم من علماء الفقه والحديث من الرعيل الأول والثاني بعد الصحابة رضوان الله عليهم.

٦. ولسنا بصدد مدح الرسالة ولا واضعها، فمن نحن لنتحدث ولو بإطراء، عن الشافعيّ رحمه الله! وكما قال العلامة أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه[١] «وكفي الشافعيّ مدحاً إنه الشافعيّ، وكفي الرسالة تقريظاً إنها من تأليف الشافعيّ». لكن قصدنا هنا هو رَصد مراحل تطور علم أصول الفقه، ورصد تطوره ونضوجه، من حيث «الرسالة» أول ما دُوّن فيه، وكلّ من كتب فيها من بعده عيال عليه فيه.

وإذا نظرنا فيما أتى به الشافعيّ رحمه الله في الرسالة، وتطلعنا في أبوابها، وجدناها قد اشتملت على بعض أبواب أصول الفقه، كما يعرفها علمه اليوم، بل كما عرفها علم الأصول في القرن الخامس الهجريّ. وهذا يثبت بلا موضع شك أو محاججة تطور هذا العلم من وراء عمل الشافعي رحمه الله.

فالرسالة قد تناولت أبواباً في الناسخ والمنسوخ من القرآن، والعام والخاص وأنواعه، والأمر والنهي وفرض العين والكفاية، واستطردت في البيان وأنواعه مع تنزيله على كثيرٍ من الفرائض، والحديث في علل الحديث، وحجية حديث الآحاد والاختلاف في أكثر من موضع[٢]. كما تناولت بعض صفحاتها الحديث في الاجماع والقياس والاستحسان والاجتهاد، في الجزء الأخير من الكتاب.

[١] الرسالة بتحقيق أحمد شاكر ص٥

[٢] بعضها كان في معرض حديثه عن حجية الأخبار كما في الكتاب الثاني.

ولسنا كذلك في صدد الحديث عن مذهب الشافعيّ في القياس أو نظره في الاستحسان، إذ هذا موضعه في دراسة الأصول ذاتها. كما إننا لن نخوض في الفرق بين ما سميّ بمدرستي الرأي والحديث، فإن لنا في هذا نظر سندوّنه بإذن الله، إذ هو أحد أغراض هذا البحث.

٧. والملاحظة الأولى هي أنّ أبحاث الأصول في الرسالة لم تأتى متكاملة الجوانب كما هي في كتب الأصول من بعدها، ولم يكن هذا من الممكن بطبيعة الحال، وإن كانت قد أسست الهيكل الرئيس لما أتى من بعدها، فأنت لا ترى الكلام في سد الذرائع مثلا، ولا في الاستصحاب، ولا في المصلحة المرسلة، بل ولا في إطلاق المطلق وتقييد المقيد في أبواب البيان، رغم أنه استشهد بآيات تدل عليهما في ج٢ص٢٣١، «قل لا أجد فيما أوحي إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير» الأنعام ١٤٥.

٨. والأمر الثاني إننا نرى من طريقة تدوين الشافعيّ رحمه الله طابع عصره، من اهتمام بالحديث. وهذا أمر طبيعي كذلك، إذ كان هذا العصر هو بداية عصر القمة والأئمة في تدوين علم الحديث، نصاً ونقداً وجرحا وتعديلاً. وقد صنف عبيد الله بن موسى مسنده[١] ومن بعده نعيم بن حماد[٢] أحد شيوخ البخاري. بل كان عصر مالك والموطأ. فلا غرو أن يكون اهتمام إمامنا الشافعيّ بالحديث على تلك الدرجة العالية في كتابته للرسالة، وهو تلميذ مالك أولاً وأخيراً.

وقد كان سائداً في ذلك الوقت انقسام الناس إلى مدرستي الرأي والحديث، وكانتا يتبارزان في الوجود. وبطبيعة الحال، كأي مدارس فكرية على سطح الأرض، فإن هناك

[١] الإمام عبيد الله بن موسى بن أبي المختار (ت٣١٢)،معاصر الشافعي، وروى عنه البخاري، ووثقه الكثير إلا أحمد بن حنبل (سير الأعلام ج٩).

[٢] هو ابن الحارث بن همام بن سلمة بن مالك ، الإمام العلامة الحافظ أبو عبد الله الخزاعي المروزي، روى عنه البخاري وأصحاب السنن

طرفان، وبينهما أطياف لا تُحصى، ووسط أعدل. وقد زعم بعض الناس أنّ طرف الرأي انحصر في أبي حنيفة وتلامذته، كما رأي البعض أنّ مدرسة الحديث، حتى زمن أحمد لم يكن لها إمام في الفقه بعد، رغم أن ذلك خطأ في التصور وبساطة مخلة. فإن الإمام الأوزاعي[١] رحمه الله كان علماً في الحديث والفقه، وهو معاصرٌ لمالك رحمه الله، ودخل عليه ومعه سفيان الثوريّ في المدينة.

٩. والحق أني أكره هذا التقسيم، لإطلاقه وإبهامه بين رأي وحديث. فإنه حين ينسب عالمٍ للرأي يجب أن يُحدد ما المقصود به على وجه الدقة. فمثلا قد حسب بعض المتحدثين في هذا الأمر أنّ مالكاً من أهل الرأي، وهو صاحب الموطأ، فأين موضع «الرأي» في مذهبه؟ وقد اتخذوا دليلاً مسألة ولوغ الكلب في الإناء لتقديم القياس على الخبر، ومعارضة خبر خيار المجلس للقاعدة العامة، لعل اهتمامه بالمصلحة ومراعاتها، أو تقديمه للقياس في مقابل حديث الآحاد. وهذا الأمر غير ثابت عن مالك، بل إن عبارة الشاطبي «الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة. ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها. وما ليس من الشريعة كيف يعد منها. والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته. وما هو كذلك ساقط الاعتبار»[٢] تدل على تقييد ذلك بأن تكون العلة ثابتة ثبوتا قطعيا يقينياً[٣].

[١] هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، أبو عمرو الأوزاعي التابعيّ. قال علي بن بكار : سمعت أبا إسحاق الفزاري يقول : ما رأيت مثل الأوزاعي والثوري فأما الأوزاعي ، فكان رجل عامة ، وأما الثوري ، فكان رجل خاصة نفسه ، ولو خيرت لهذه الأمة لاخترت لها الأوزاعي – يريد الخلافة» سير الأعلام ج٧.

[٢] الموافقات للشاطبيّ ج٣ ص٧١،المسألة الثانية

[٣] ٧. راجع في ذلك مبحث مفيد على هذا الرابط http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t=5088&s=62d32269cd29eca3c94c8835a613e1ca#ixzz3Pw29ILxg

المهم هنا أن نثبت أنّ مالكاً كان له نظرٌ فقهيّ يقوم على الكتاب والسنة، لا على «الرأي» كما يحب المتسرعون في الحكم أن يطلقوا عليه. وقد يوافقه أئمة أخر، أو يخالفونه، فليست هذه النقطة هي مدار الحديث، لكن أنْ يقال إنهم هم أهل الحديث أو هم من توسط بين الحديث والرأي، وهم العاملون بهما، وأن مالكاً من أهل الرأي، فهذا ظلم وبهت وجهل.

انتهينا في حديثنا عن «**الرسالة**» إلى أن «المهم هنا أن نثبت أنّ مالكاً كان له نظرٌ فقهيّ يقوم على الكتاب والسنة، لا على «الرأي» كما يحب المتسرعون في الحكم أن يطلقوا عليه. وقد يوافقه أئمة أخر، أو يخالفونه، فليست هذه النقطة هي مدار الحديث، لكن أنْ يقال إنهم هم أهل الحديث أو هم من توسط بين الحديث والرأي، وهم العاملون بهما، وأن مالكاً من أهل الرأي، فهذا ظلم وبهت وجهل».

وخُلو «الرسالة» من بعض مواضيع الأصول أمرٌ طبيعيّ متوقع. وخروجها بالشكل التي خرجت به، من استدلال بالحديث والآيات على ما أراد الشافعيّ أن يدلل عليه من قواعد أصولية طبيعيّ أيضاً. لكنه أولاً وأخيراً، مبدأ العلم وأول خطواته. ولابد في مراحل تطوره من تعديلات وتصحيحات وإضافات. ومن الصعب أن يكون تطور من غير تبديل. ومنهج الشافعيّ في الرسالة لا يتعلق حقيقة باستدلاله بالكتاب والسنة، بل في استشفافه تلك القواعد الكليات من الأحاديث والآيات.

وقد يقول قائل، هذا والله منهج عجيب وتَصرُّفٌ في العلم لبيب، يجب أن يسير عليه الدارسون وأن يعود لشكله الباحثون. قلنا، والله إن ما قدّم الشافعيّ هو عملٌ لا شك قد تفرّد في إبداعه مما تحصل له من وسائل استخدامه. لكنّ طريقة الكتابة وشكلها هي مجرد أداة للوصول إلى الغاية المقصودة، فالمشترك العام هو الرجوع للكتاب والسنة لاستنباط القواعد الكلية، بأي كشلٍ كان، سواءً بطريقة «قال تعالى .. وقال الرسول صلى الله عليه وسلم ... فهذا يدل على كذاً (قاعدة)، فإن قيل كذا قلنا: بل قال الرسول كذا ..» وهكذا، أو بطريقة «القاعدة كذا من حيث قال تعالى .. وقال الرسول صلى الله عليه وسلم .. كذا وكذا». هذا شكلٌ، وذاك موضوع، هذا لبٌ وذاك لباب.

فمثلاً، في باب «كيف البيان»، وضع الشافعي قواعد البيان أولاً «والبيان اسم جامعٌ لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع: فاقل ما في تلك المعاني مجتمعة المتشعبة إنها بيانٌ لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيدً بيانٍ من بعض. ومختلفة عند من يجهل كلام العرب»[١] لله دره، فوالله إنها كلماتٌ لا يخرج البيان عنها مثقال ذرة! ثم بيّن رحمه الله أن منها «ما أبانه لخلقه نصاً مثل جمل فراضه» أي دليل الكتاب النصي، «ومنها ما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه» أي دليل السنة النبوية المبينة للكتاب، و»منه ما سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نصّ حكم» أي السنة النبوية المنفصلة المجردة[٢]، ثم جاء من السنة بأدلة على هذا النوع الأخير من البيان، ثم «ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه» وهو دليل الاجتهاد. والشافعي في هذا كله يأت بالدليل ثم يذكر آيات وأحاديث تُعضّد ما قسّم. ذلك هو منهاجه في الرسالة كلها، مع إقلال أو إكثار من الآيات والأحاديث حسب ما يستدعيه الموضع.

ما بعد «الرسالة»

١٠. ثم استمر علم أصول الفقه في طريق تطوره، مع استمرار الفقه على المذاهب المختلفة، وبالتواز معه، إذ لا ينفصل الفقه عن طرق استنباطه وقواعد النظر فيه. وبدأ، حسب التقسيم الذي وضعه المحدثون لتطور علم الأصول في خطين متوازيين، ظهور مدرسة الأصول على طريقة المتكلمين والشافعية، التي تميزت، عندهم، بالمنطق، وعلى مدرسة الأحناف الذي اعتمدت على الفروع في تأصيلها. وهو ما سنناقشه فيما يأتي إن شاء الله.

علم المنطق والكلام:

ليس الغرض من بحثنا تأريخاً لعلم الكلام، أو علم المنطق، بل علاقة كلّ منهما بتطور علم الأصول، قدر الامكان، وأثرهما على وضعه وتدوينه.

[١] الرسالة بتحقيق أحمد شاكر ص١٢.

[٢] حسب قول الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»

ويعتبر تأسيس علم الكلام دائر بين المعتزلة والأشاعرة. فإن بدايات علم الكلام نشأت في النصف الأول من القرن الثاني، مع ظهور المعتزلة، ومؤسسا الفرقة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. ثم تطور علم الكلام، وصعد نجم المعتزلة في أيام المأمون، حتى عصر المتوكل (ت٢٤٧هـ)، الذي أنهى محنة خلق القرآن، والتي كانت قمة مأساة فكر الاعتزال في التاريخ الإسلامي. وكان عصر المتوكل هو بداية عصر انحلال القوة العباسية في العصر العباسي الثاني. ثم جاء أبو الحسن الأشعريّ (ت ٣٢٤)، ليخرج على المعتزلة وينشأ المذهب الأشعري، الذي حاول فيه التوفيق بين مذهب السنة والجماعة وبين الفكر الاعتزاليّ في مسائل الخلق والوجود وإثبات وجود الله بتلك الأدلة الكلامية التي عاش العالم الإسلاميّ بعدها قرون يعتبرها فكر أهل السنة والجماعة! وبالطبع كانت مسألة الصفات على رأس تلك المسائل التي خاض فيها الأشعريّ، فأقر بسبعة منها وأوّل الباقي، بعد أن نفى المعتزلة كلّ الصفات وأولوها وعطلوها.

١١. أما علم المنطق، فإنه قد ازدهر في إبان عصر الترجمة منذ العصر الأموي[١]، وقوي في عهد هارون الرشيد، ومن بعده المأمون خاصة. وكان من أثر ذلك ترجمة المنطق الأرسطيّ وانشغال الناس به، ومحاولة إقامة التوازن بينه وبين الفكر السنيّ بعلم الكلام.

وما يخصنا في علم المنطق هنا هو القياس الأرسطيّ الذي كان لأبحاثه أثر في القياس الإسلاميّ الأصوليّ، سواء كان مما اطلع عليه الشافعي، أو لا، إذ لا نتعرض لمباحث الإلهيات في المنطق، كموضوعات الماهيات والتصورات وغيرها، فهي فاسدة لا تصلح مع إسلام وهو من عمل من أسموهم فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الرئيس بن سيناء، ومن بعده الفارابي وابن رشد. لكنّا سنتحدث عن موضوع القياس الأرسطيّ من حيث هو وسيلة جاء بها علم أصول الفقه، للتعرف على أحكام المثل. ولا شك أنّ هناك ما تسرّب من علم الكلام والمنطق في طريقة تناول الأصول، لكن تأثيره معروف محدود، وهو ما سنتناوله بعد إن شاء الله.

ويقوم القياس الأرسطي، باختصار شديد، على «التصور». أي تصور كنه الشئ كما يقول أرسطو في تعريفه «القول الدال على ماهية الشيء». وهو ما تقوم عليه المقدمة الكبرى أو

[١] نسبت بعض المباحث ذلك لخالد بن يزيد وعمر بن عبد العزيز الأمويين.

الحد الأول في القياس المنطقيّ، ثم تأتي المقدمة الصغرى والنتيجة. ومن هذا «التصور»، جاء ضعف ذاك القياس، إذ لا أساس له إلا القضية الذهنية الذاتية. وهو ما بيّنه بن تيمية بوضوح في كتابه الفذ «الرد على المنطقيين». وقد بيّن بن تيمية أن القياس الأصولي، ومن ورائه، وأقوى منه الاستقراء بأنواعه، هو الطريق الأمثل للاستدلال، كما سنبيّن، فيما يلي دون استغراق في القضايا الأصولية إلا ما يعين على فهم تطور العلم.

تطور علم الأصول بين الشافعية والحنفية:

١٢. كما ذكرنا، فإن ظهور الرسالة قد بدأ به عصر تدوين أصول الفقه، ومن ثم بدء تقعيد قواعده وتمهيد ممهداته. وهدفنا الآن هو النظر في مدونات الأصول التي تعاقبت بعد رسالة الشافعي رحمه الله، وما آل اليه التدوين في هذا العلم على مذهبي الشافعي وأبي حنيفة.

وقد جمع الإمام الزركشي الشافعي في مقدمة كتابه «البحر المحيط في أصول الفقه»[١] عدداً هائلاً من مؤلفات أصول الفقه لمن أراد مراجعتها، على كافة المذاهب. كذلك تجد ثبْت الكثير منها في حرف الألف تحت «أصول» وغيرها في كشف الطنون لحاجي خليفة.

ومن أشهر العلماء المدونين في علم أصول الفقه في القرن الثالث الهجري[٢]، بعد الشافعيّ، كتاب الأصول لأصبغ[٣] ت ٢٢٦، داود الظاهري[٤] ت ٢٧٠، وكتاب إثبات القياس لعيسى

[١] ويظهر أثر علم الكلام في حديث الزركشي عن ماهية علم الأصول في أول كتابه «فإن قيل هل أصول الفقه إلا نبذة من علم النحو ... ونبذة من علم الكلام كالكلام في الحسن والقبح وكون الحكم قديماً ..»البحر المحيط ص٢١.

[٢] يجب على الباحث مراعاة استعمال لفظ الأصول في ذاك العصر، فهو قد ينطبق على أصول الفقه، وقد ينطبق على الأحاديث التي يعتمدها الفقيه كأصول.

[٣] قال الذهبي « أصبغ ابن سعيد بن نافع، الشيخ الإمام الكبير، مفتي الديار المصرية، وعالمها أبو عبد الله الأموي مولاهم المصري المالكي»سير الأعلام ج١٠ .

[٤] قال الذهبي «داود بن علي بن خلف، الإمام، البحر، الحافظ، العلامة، عالم الوقت أبو سليمان البغدادي، المعروف بالأصبهاني، مولى أمير المؤمنين المهدي، رئيس أهل الظاهر .. أخذ العلم عن : إسحاق ابن راهويه، وأبي ثور وكان زاهدا متقللا» سير الأعلام ج٣١

ابن إبان ابن صدقة الحنفي[١]، وكتاب في الأصول لاسماعيل بن اسحق القاضي ت ٢٨٢، وإن لم يصل الينا أي من هذه الكتب. أما البويطي المصري الشافعي ت ٢٣١، والمزنيّ فليس لهما كتاب معروف في الأصول، وإن كنا لا نرى كيف يصلا إلى ما وصلا اليه في إمامة مذهب الشافعي دون تبحر في هذا العلم. ثم ما كتب الحافظ ابن خزيمة الشافعي ت٣١١ صاحب المسند في التعارض والترجيح.

أما القرن الرابع الهجري، فقد كان غنياً بالعلماء الذين شاركوا في تدوين العلم. ويلاحظ الباحث تطورا واضحا في التدوين، من حيث تنسيق الأبواب الأصولية، ومن حيث اعتماد الفروع كمرجع للقواعد بدلاً من سرد أدلتها التفصيلية من الكتاب والسنة، كما فعل الشافعيّ. ولعل طريقة الشافعي في اعتماد الأدلة التفصيلية كانت لسبب إنه أول من دوّن في العلم، ثم كانت «الفروع» على المذاهب، تطبيقاً لتلك القواعد في الفتاوى.

وأول ما وصلنا في هذه القرن عن كتابٍ جامعٍ في الأصول بعد الرسالة هو كتاب أبي بكر الصيرفيّ الشافعيّ المتوفي ٣٣٠هـ، أي بعد وفاة الشافعي رحمه الله بحوالي قرن وربع قرن. وهو كتاب مفقود، يعتبر من أهم ما يبيّن تطور الفقه في القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريّ. وقد قيد الله له مَنْ جمع شتات آرائه الأصولية[٢]، مما جعلنا نتمكن من تحقيق منهجه في التدوين، وهو ما يهمنا في بحثنا هذا. وقريب من الصيرفي الإمام أبو علي بن إسحاق الشاشي[٣] الحنفي ت ٣٤٤ صاحب «الخمسين في أصول الفقه»، نرى أن العلم قد نضج واستوى على ساقه، فخرج الكثير من الكتب والمدونات لكبار أعلام ذاك القرن، ومن أعلامه أبو الحسن الكرخي الحنفيّ ت ٣٤٠، المنسوب لكرخ بالعراق وله كتاب مميّز في الأصول طبع بهامش أصول البزدوي، وكان فيه تعصبٌ شديد مقيت للأحناف حتى إنه قال «أصل: كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل

[١] القاضى والفقيه، لزم محمد ابن الحسن بعد جفوة، وكان ورعا تقيا حافظاً. سير الأعلام ج١٠

[٢] الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي – توفيق عون، طبعة جامعة الجزائر كلية أصول الدين ٢٠٠١

[٣] هو الإمام بن إسحاق الشاشي وله كتاب الخمسين في أصول الفقه (وهو غير كتاب الخمسين في أصول الدين للرازي) وليس القفال الشاشي الشافعي ت٣٦٥.

على التأويل من جهة التوفيق»[١]، فسبحان الله على هذا التعصب المذهبيّ! ومعاصره الإمام أبو اسحاق المِروزي[٢] الشافعي ت ٣٤٠، وانتهت اليه رئاسة الشافعية بعد ابن سريج، وله كتاب «الفصول في علم الأصول». ثم منهم محمد بن سعيد القاضي ت ٣٤٣، ثم أبو بكر القفال الشاشي الكبير الشافعي[٣] ت ٣٦٥ المعتزلي ثم الأشعري، ثم أبي بكر أحمد بن علّي الجصاص الحنفيّ ت ٣٧٠، وله تصانيف في الأصول.

٣١. والملاحظ أن كثيراً من الإئمة كتبوا في أبواب من الأصول دون أن يَستغرقوه مثل ابن خزيمة، وابن المنذر ت ٣٠٩ في كتابيه عن القياس والإجماع، وأبو الحسن الأشعريّ[٤] ت ٣٢٤ في كتبه عن إثبات القياس وفي العام والخاص[٥].

وقد ضربنا الذكر صفحا عن أعلام المذهب الاعتزاليّ، مثل الجبّائي والكعبيّ وغيرهما رغم مشاركتهم في التأليف الأصولي، لما هم عليه من البدعة أصلاً، مما لا يستحب معه تناول أو تداول ما كتبوا، والمتكلمون أهوَن منهم في هذا الصدد.

[١] راجع شرح أصول البزدوي والكرخي طبعة مركز العلوم والآداب بكراتشي ص ٣٢٣

[٢] قال الذهبي «الإمام الكبير ، شيخ الشافعية ، وفقيه بغداد أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب أبي العباس بن سريج ، وأكبر تلامذته»سير الأعلام ج١٥

[٣] وهو من شراح الرسالة، قال الذهبي « الإمام العلامة الفقيه الأصولي اللغوي عالم خراسان أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير إمام وقته» سير الأعلام ج١٦.

[٤] هو إمام المتكلمين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أبي موسى عبد الله بن قيس بن حضار ، الأشعري اليماني البصري، قال الذهبي «وكان عجبا في الذكاء وقوة الفهم ، ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه ، وصعد للناس ، فتاب إلى الله – تعالى – منه ، ثم أخذ يرد على المعتزلة ، ويهتك عوارهم . قال الفقيه أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم ، حتى نشأ الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم» سير الأعلام ج١٥. وقد انتشر عن الأشعري إنه تبرأ من أقواله السالفة في الأشعرية التي وقف بها بين المعتزلة وأهل السنة، في كتابه الإبانة، وقد أنطر بعضهم نسبته اليه، الصحيح صحة نسبته.

[٥] راجع «طبقات الأصوليين» عبد الله مصطفي المراغي طبعة الإوقاف الأهلية ١٩٤٧

أما في القرن الخامس الهجري، فعَلَمه الأكبر عبد الملك بن أبي محمد الجويني الشافعي[١] ت ٤٧٨، صاحب الكثير من أنفع المؤلفات في بابها، مثل غياث الأمم في التياث الظلم» و»البرهان في أصول الفقه» وهو من عمد الكتب في هذا العلم. ومنهم الإمام أبي الحسن علي بن محمد البزدوي الحنفي[٢] ت٤٨٢، صاحب «كنز الوصول لمعرفة الأصول» وهو من أهم مراجع الأصول عند الأحناف، ومنهم الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي[٣] ت ٤٣٠، وله «تقويم الأدلة في أصول الفقه» الدبوسي وآخرهم هو الإمام أبو حامد الغزالي ت ٥٠٥، وإنما عددناه من أعلام الأصول في القرن الخامس إذ قضى جلّ حياته فيه، وأخرج فيه «المستصفي في أصول الفقه».

وإذ انتهينا إلى هذا من سرد من رأينا ممن لهم أكبر الأثر في تدوين علم الأصول في القرون الخمسة الأولى، حتى وصل إلى مبلغه واستوى على سوقه في كتاب «المستصفى للغزاليّ» فلا نرى داعياً، في هذا البحث أن نتابع ذلك البحث التاريخي، إذ هناك كوكبة عظيمة من أكابر العلماء والأئمة ممن ساهموا بأعمق المؤلفات في هذا العلم، من الإمام العالم الفقيه أبي محمد بن قدامة المقدسي صاحب كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر» في الأصول،

[١] قال الذهبي «الإمام الكبير، شيخ الشافعية ،إمام الحرمين أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، ثم النيسابوري، ضياء الدين الشافعي، صاحب التصانيف» سير الأعلام ج٨١، وقد ورد عنه في الرسالة النظامية ما يفيد رجوعه عن الكلام وتأويل الصفات إلى مذهب التفويض كما ذكر بن تيمية في درء التعارض، وهو أقرب من التأويل، وأخطأ في ذلك.

[٢] قال الذهبي «شيخ الحنفية عالم ما وراء النهر أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي صاحب الطريقة في المذهب» .سير الأعلام ج٨١، وقال فيه السمعاني: وكان إمام الأصحاب بما وراء النهر، وله التصانيف الجليلة.

[٣] راجع سير أعلام النبلاء ج٧١ ووفيات الأعيان ج١ في سيرته. وهو صاحب كتاب تأسيس النظر، ويعده الناس أول من دُون في علم الخلاف. وقد ذكر صاحب كشف الظنون أن الإمام البزدوي الحنفي قد شرح كتاب التقويم راجع كشف الظنون ج١ ص٤٧٢.

حتى عصر الإمام الشوكاني[١] ت ١٢٥٠ وصاحب «إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول»، فيرجع اليها القارئ في مظانها.

١٩. تقويم الأدلة في أصول الفقه: للإمام أبي زيد الدبوسي الحنفي ت ٤٣٠: وأول ما يفاجأنا، في مطالعة كتاب الدبوسيّ «الحنفي» هو ابتداءُه بمقدمات كلامية عن الحد وأنواع الحجج، وغير ذلك مما اتفقت فيه كتب الأصول على كلّ مذهب منذ القرن الرابع الهجري، في شكل مناقشة منطقية لمعنى الحجة والدليل والبرهان وحدودهم. ثم تبع ذلك بالحديث عن ثبوت الحجة في الكتاب والتواتر والاجماع والقياس[٢] بأدلة عقلية وبأدلة سمعية، ناقشها بأصوله. قد ذهب بعض الباحثين إلى أن الدبوسي قد أكثر من الاستشهاد بالفروع فى رأس كل مسألة يناقشها، وهو ما لا نراه البتة، والكتاب تحت أيدينا يشهد بذلك. لنضرب مثلا بما جاء في باب «القول في أسماء الألفاظ في حق تناولها المسميات، وحكمها فيما تتناوله»، وهي ما ناقش فيها حجية العام والخاص والمؤول والمشترك، فاقرأ له الصفحتين الأولتين ص ٩٤ و٩٥من هذا الباب[٣]، لا تجده يذكر استدلالًا إلا بآية البقرة في القرء، وبطلان الوصية وقول الرجل لإمرأته: إن نكحتك فأنت طالق، ذلك في حديثه عن الحقيقة اللغوية في الأسماء. وقس على ذلك تناوله لبقية ما كتب، وأكثره تقريراً للقواعد، ثم استدلالاً عليها بدليل، ثم إن ذكره لفروع أخرى أتى من باب «فإن قيل» أو في معرض مناقشة أدلة غير أصحابه كما فعل مع أقوال الإمام الشافعيّ قبولا أو ردّا.

[١] هو أبو علي بدر الدين محمد بن علي الشوكاني المجتهد صاحب «إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول»، راجع ترجمته لنفسه في البدر الطالع ج٢ ص٤١٢، طبعة دار الكتاب الاسلامي. وقد تفقه على مذهب الرافضة الزيدية ثم عاد لمذهب أهل السنة والجماعة. وله مؤلفات كثيرة جدا تجدها في ترجمته المذكورة.

[٢] مما يسترعي النظر تخريج القاضي أبي زيد في اعتباره الحديث إن صح مفيداً للعلم القطعي، وأن إفادته للعمل هي من عند أنفسنا من ناحية الرواية. راجع تقويم الأدلة ص ٥٢.

[٣] تقويم الأدلة، طبعة دار الكتب العلمية، تقديم وتحقيق الشيخ خليل الميس

ثانيا: تدوين أئمة الشافعية:

٢٠. «الدلائل والأعلام» لأبي بكر الصيرفيّ الشافعيّ المتوفي ٣٣٠هـ: وللإمام الصيرفي كتب أخرى في الأصول منها شرح الرسالة وكتاب الإجماع، وإن لم يصلنا منها شئ مع الأسف، وهذا مما يعزُ على طالب العلم. إلا أن المُطّلع على كتب الأصول بعده يجد الكثير منها يحمل رأيه في المسائل ويشير إليها في كثير من المواضع، حتى في بعض كتب الحديث مثل مقدمة ابن الصلاح، والتقييد والايضاح للحافظ العراقي. وكما أشرت مسبقا، قد وجدت رسالة مفيدة تجمعُ أراءه الأصولية للباحث ابراهيم عقون، إلا إنها لا تكشف ما قصدنا الي الكشف عنه في هذا البحث، من حيث توارد آرائه الأصولية مجردة، وتقرنها بما قال غيره فيها، دون كثير دلائل واستشهادات إلا القليل مما قد يعزى لمن نقل النص عنه، لكن فيه ما يدل على استدلاله بالفروع كذلك، كما في باب «النواهي» قال الزركشي في البحر المحيط: ترد صيغة النهي لمعان مختلفة منها الكراهة، وقد يدل عليه السياق كقول تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) قال الصيرفي (لأنّ فيه حثهم على إنفاق أطيب الأموال)»[١].

٢١. القفال الكبير الشاشي، فإن شرحه للرسالة مفقود، ككثير من شروحها.

٢٢. البرهان للإمام عبد الملك بن عبد الله أبي المعالي الجويني الشافعيّ، إمام الحرمين: وكتاب البرهان من عمدة الكتب في هذا الفن بلا خلاف في ذلك، وقد أخذ عنه كل من جاء بعده، سواءً صرح بذلك أم لم يصرح. وكان الإمام الجويني أشعرياً إلا إنه ترك الأشعرية والكلام وتسنن في آخر حياته، غفر الله له. ولعل كتابه البرهان هو ما لا يمكن أن يعتذر عنه أحدٌ في قلة استدلاله بالكتاب والسنة، فهو على طرف النقيض في التدوين مع رسالة الشافعيّ، وإنما نرجع ذلك إلى عدة عوامل، منها تأثر الجوينيّ الشديد بعلم الكلام ونقله لمذهب «أبي الحسن» الأشعري في الكثير من مسائله، وبإنه قد ناقش الكثير من آراء المعتزلة خاصة الكعبيّ، فأنت ترى صفحات تتلوها

[١] عن «الآراء الأصولية للإمام أبي بكر الصيرفي» ابراهيم عقون ص ٦٨.

صفحات لا يأتي فيها بآية أو حديث. كذلك فإننا نظن أنّ أحد الأسباب الرئيسة هو أن الآراء والتوجهات في كافة مسائل هذا العلم كانت قد اكتملت، وتم تدوين كافة الآراء، فجاء كتابه هذا كمحصلة لتلك الأصول والمقارنة بين مختلف أوجهها، لا لتأسيسها أو الاستدلال عليها أو إظهار التفريعات المتعلقة بها، وهو ما يكون في طور التطور عادة. فكأن الجوينيّ رأي أنّ العلم قد اكتمل، وأن دوره يكمن في «البرهان» على أصح القواعد الأصولية لا التدليل عليها من كتاب أو سنة، فإنه، كما نحسب، قد وثق فيما قام به سابقوه من تأسيس واستدلال عليها، فلم يذكر أدلة أو فروعا لهذا السبب. وقد يدون البعض تلك المرحلة من النضج بما كتب القاضي الباقلاني[١] ت ٤٠٣ في الأصول إذ يعد كتبه نهاية مرحلة التطور بعد الشافعيّ، إلا إننا لا نرى ذلك، إلا إن كان جهد الجويني في بحثه في البرهان ليس فيه أية إضافة لجهد الباقلانيّ فيه.

٣٢. «المستصفي» للإمام أبي حامد الغزالي الشافعي ت ٥٠٥: وهذا الكتاب يعتبر تطوراً في حدّ ذاته، يقفز بعلم الأصول خطوات من وراء ما حصّل الباقلاني والجويني، وذلك لأسباب سنوردها إن شاء الله. ومما يلحظ أن وفاته جاءت بعد قرن كامل من وفاة الباقلاني، وبينهما الجوينيّ، فهذا قد حدث فيه ولا شك، نظر متجدد في الأصول، ونحسبه كان على يد المالكية.

والغريب الذي نلاحظه أن المالكية، في تدوين أصولهم، لم يذكروا المصلحة المرسلة، رغم إنها عمود من أعمدة مذهب مالك، وعليك بمراجعة واحد من أهم كتب القرن الخامس الهجري ونقصد «إحكام الأصول في أحكام الأصول» لأبي الوليد الباجي الأندلسيّ[٢] ت

[١] قال الذهبي «الإمام العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني ، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه»، كما قال عنه القاضي عياض المالكي «هو الملقب بسيف السنة، ولسان الأمة، المتكلم على لسان أهل الحديث» سير الأعلام ج٧١، وقد عرف عنه الرجوع عن مذهب الكلام في نهاية عمره كذلك.

[٢] هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي، القرطبي القاضي المالكي. برع في القرآن والحديث وعلومِها، والفقه والأصول، والعربية وقواعدها، والعقليات وتوابعها، وكان

٤٧٤، ومختصره «الإشارة في أصول الفقه»، فلا تجد فيه حديث عن المصلحة المرسلة! بل تجده توسع كثيراً في مناقشة القياس والعلل وأشكالها وطرق استنباطها ونقضها. وما نحسب ذلك إلا لما كان من معاصره ابن حزم الظاهريّ، الذي أنكر القياس ابتداءً، من أثر عليه. لكن، نجد الشافعية هم من ذكروا «الاستصلاح» أو «المصلحة» كالغزالي ومن بعده العز بن عبد السلام، حتى جاء الشاطبيّ المالكيّ فوضعها في موضعها وبيّن أهميتها في الأصول المالكية.

ثم نعود إلى المستصفي، فنجده، ككثيرٌ غيره ممن سبقه، يجعل علم أصول الفقه من أشرف العلوم إذ يجمع بين العقل والسمع « وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل»[١]. وسننظر في هذا الموضع من البحث إلى الكتاب من زاوية معينة وهي طريقة التدوين، وهي الزاوية التي تعنينا في هذا الجزء من البحث. لكن لنا اليه عودة في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

والغزاليّ في كتابه، متكَلّمٌ للنخاع، ينصر علم الكلام للنهاية، واسمعه يقول، وإن طال الاقتباس «فإذا، الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فإن قيل فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطا في كونه أصوليا وفقيها ومفسرا ومحدثا وإن كان ذلك شرطا في كونه عالما مطلقا مليئا بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مباد تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختياريات للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان وأنكرت طائفة وجود الأعراض والفعل عرض ولا على الفقيه إقامة البرهان

شاعراً، ومعاصراً لابن عبد البر وابن حزم والخطيب البغدادي. راجع تفاصيل ترجمته في مقدمة كتاب الإشارة لمحمد على فركوس.

[١] المستصفي ج١ ص ٤

على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاما قائما بنفسه هو أمر ونهي ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بمنتهى علمه وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر في وجوده دلالته وشروط صحته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادىء علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر»[١]. فهو، رحمه الله، يعتبر أنّ علم الكلام هو الأصل، وسائر العلوم الشرعية من جزئياته!

وقد قسّم الغزالي كتابه تقسيم حسنّ جميل، يتفهه العقل ويتقبله، فقد شبه العلم بالشجرة المثمرة التي لها مستثمر وثمرة، قال «مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار:

والثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها

والمثمر هي الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقط وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها وباقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها

والمستثمر هو المجتهد ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه»[٢].

والأهم، إنه قد قدّم بمقدمة سماها «منطقية»، وبيّن إنه لا مشكلة في الاستغناء عن قراءتها، لكنه رأي إنها مما يجب على العقل أن يستوعب ما فيها. ونحن مؤيدوه في هذه النقطة، وإن كان قد تطرق فيها إلى بعض ما تطرق اليه كل أصحاب الكلام من تعريف للحد والبرهان وما إلى ذلك، مما يخرج عن فن الأصول في ذاته. لكنه تطرق في المقدمة إلى الاستقراء في الفصل الثاني من دعامة البرهان، قال «أما **الاستقراء** فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[٣]، ولم يذكره في أي موضع بالكتاب

[١] المستصفى ج ص ٦

[٢] المستصفي ج١ ص ٧

[٣] المستصفي ج١ ص ٩٣

بعد ذلك، إلا ما كان من تعرضه لمسألة الكليّ والجزئي في معرض حديثه عن القطع والظن في الأدلة[١]. والاستقراء، كما سنرى في المطلب الثاني من هذا البحث أمرٌ كان من المتوقع أن يستغرق أكثر من ذلك في كتاب المستصفى، لكن لكلّ أمر ميقات، وميقات هذا كان في القرن الثامن مع الإمام الشاطبيّ لا الغزاليّ، كما سنرى بعد.

ثم إذا تصفحنا الكتاب، ونظرنا في طريقة تناوله لعرض الموضوع، مما هو أصل النظر في مطلبنا هذا، وجدنا أنه قد بدأ بمضوعات كلامية مثل الحسن والقبح. وقد كان على خطى الجوينيّ في عرض الأصول ومناقشة ما يعارض مذهبه فيها، دون الرجوع إلى ذكر أمثلة أو أدلة من الكتاب والسنة. ونحن نرجع هذا إلى ما ذكرنا مسبقاً، من إنّ كتب الأصول التي دّونت على كافة المذاهب الفقهية، قد استغرقت الأدلة علي تلك القواعد، فكأنها قد أقامت الدعائم لصحة تلك القواعد الأصولية، ولم يعد هناك كبير حاجة إلى إعادتها، لتواترها عند أصحاب هذا الفن.

خلاصة المطلب الأول من البحث

٢٤. إذا عدنا إلى سؤالنا الذي طرحناه من قبل، عن «المدارس الأصولية»، وهو السؤال الأول المطروح في هذا البحث: هل أنصف المتأخرون في وصفهم لتدوين علم أصول الفقه إنه انقسم إلى مدرستين، مدرسة الشافعية والمتكلمين، ومدرسة الحنفية؟ وجدنا الجواب فيما قدمنا واضح بيّن. فإنه ليست هناك مدرستين مختلفتين، إذ لو كانتا لظهر اختلافهما في موضوعات الأصول وقواعده وأبوابه، لا في شكل تدوينه واستدلاله، فالأخير هذا أمرٌ صوري شكليّ لا أكثر ولا أقل، فلا يصح أن يوصف بأنه مدرسة بذاته، بل الأصح والأوجه أن يقال إنه طريقة أو توجه. ولعل الإمام أبو زهرة قد لحظ هذا المعنى إذ أسماها «اتجاهات» لا مدارس في كتابه عن مالك.

وقد وضعنا سبباً معقولاً لما ظهر من تطورٍ بين تدوين الشافعي للرسالة وتدوين الجويني والغزاليّ، من حيث الانتهاء من تعقيد القواعد وتأصيل الأصول، وعدم الحاجة، فيما رأوا،

[١] المستصفى ج١ ص ٦٧١

إلى إعادة تكرار الأدلة، بل اكتفوا بالحديث في درجة أعلى من درجات الأدلة إلى القواعد ذاتها لا إلى جزئياتها. ولا يمكن أن نتصور أنّ هؤلاء العلماء قد دوّنوا ما دوّنوا دون تمحيص لما يقولون أو نظرٍ دقيق فيما يكتبون، أو إنهم ساروا على طريق من سبقهم دون نظر، فإن هذا يكون تنقيص معيب لهم لا داعي له في المقام.

والعودة إلى ما كان عليه التدوين على طريقة الشافعي، أحب الينا من حيث إنه يربط القلب والعقل بالكتاب والسنة، ويجعل مرجعهما الآية والحديث، لكننا لا نرى مفراً من تغطية كلّ تلك الأبواب التي نشأت بعد عصر الشافعي، وأن يكون لها ترتيب يتعارف عليه أهل الصنعة والفن. كما لا نرى مانعاً من استخدام بعض المصطلحات المستحدثة بعد الشافعيّ، كالكليّ والجزئي، فإنه، أولاً، لا مشاحة في الاصطلاح، والاعتراض على ذلك ظاهرية في النظر لا داعي لها. وثانياً، فإن «المصطلح» في حدّ ذاته هو عامٌ يشمل كلّ أفراده، أيّا كانت تلك الأفراد، فإنكار استخدامه، أو استخدام ما جدّ منه، إعراض عن حقيقة عامة موجودة في الخارج، يحتاجها النظر ويستشرف لها العقل، ذات العقل الذي سأله خالقه فقال «أفلا تعقلون».



المطلب الثاني

٢٥. مرّ ما يقرب من ثلاثة قرونٍ بين تدوين الغزاليّ ت ٥٠٥ هـ لكتابه «المستصفى»، وبين تدوين الشاطبيّ ت ٧٩٠ هـ لكتابه «الموافقات في أصول الشريعة». وسأكون صريحاً واضحاً في النتيجة التي سأصل اليها في نهاية هذا البحث، وهي أنّ كتاب الشاطبيّ لا ينتمى لعلم أصول الفقه التقليديّ، كما انتهت معالمه على يد الغزاليّ في «المستصفى».

وسنتحدث هنا أولاً عن تطور هذا الفن في تلك القرون الثلاثة التالية لمستصفى الغزاليّ، بطريق مختصر، يقف عند نقاط التجديد. ثم نأتي على النظر في موافقات الشاطبيّ كعمل خُتم به جهد التجديد الأصولي، بعدما قدّم الغزاليّ مستصفاه، قبل قرونٍ ثلاثة.

فقد ظهر في تلك القرون أئمة كُثر، لهم علم واسع وفضلٌ وتدوين. إنما لم يكن التجديد، بمعنى الإضافة والتنقيح فيه، من مظاهره المشهودة، بل كانت شروح على المتون، وشروح على الشروح ثم مختصرات للشروح.

ولابد هنا من الإنكار على ما دأب عليه غالب من جاء في تلك القرون من مقدمات كلامية لا غنى فيها[١]، كموضوع شكر المنعم ومخاطبة الكافر بالتكليف وغيرها، فهي موضوعات ممَجْوجة لا داعى لها، بل هي بعيدة كل البعد عن الحسّ السني الأصيل، كما إنها لا تزيد من علم المسلم بتكاليف أمراً ولا نهياً.

٢٦.وهناك الكثير من الأعلام نذكر منهم من عرفه الناس واشتهر من أصحاب الفن، وكان له مشاركات معروفة مطبوعة، منهم:

[١] ارجع لكتابنا «المعتزلة بين القديم والحديث» ص ٥١ وبعدها لمعرفة في دوّنا علم الكلام، وخروجه عن نهج الاستدلال السنيّ.
http://tariqabdelhaleem.net/new/upload/attach/12885454546AlMutazalah_arabic.pdf

الإمام أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي، الحنبلي المتكلم ت [١]٥١٣، وهو أصوليّ لغوي متكلم كان مؤولًا للنصوص رغم حنبليته، وله كتاب «الواضح في أصول الفقه»، ونظرة في مقدمته المطبوعة تنبئ بما هو عليه من كلام، وجرى فيه على مذهب شيخه القضي أبي يعلي.

الإمام محمد بن أحمد أبو الوليد ابن رشد القاضي المالكي ت [٢]٥٣٠، صاحب تهافت التهافت، ومنهاج الأدلة في الأصول، وله شرح على المستصفى. وأشهر أعماله بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الذي هو من الفقه المقارن ويشهد له ببراعة فائقة في الفقه.

الإمام محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي القاضي المالكي الأشعري الأندلسي ت ٥٤٣، صاحب التآليف الفخيمة، منها عارضة الأحوذي في شرح الترمذي[٣]، والعواصم من القواصم وهو من أجود الكتب في بيان مكانة الصحابة والرد على بدع الرفض. وله مصنف جيد صغير عنوانه «المحصول في علم الأصول»[٤]. لكنه عرف بكتابه «أحكام القرآن»، وهو مؤلف جليل في التفسير وفقه الأحكام.

الإمام الخطيب جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي التميمي البكري الحنبلي ت [٥]٥٩٧ المعروف بابن الجوزي. ومن أشهر كتبه «الوفا في التعريف بحقوق المصطفى»، و»صيد الخاطر» في الوعظ والحكم، وله مؤلفات أكثر من أن يتسع لسردها المكان. وله في الأصول كتاب «منهاج الوصول إلى علم الأصول».

الإمام محمد بن عمر بن الحسين القرشي فخر الدين الرازي ت ٦٠٦ المعروف بابن

[١] سير أعلام النبلاء ج ٩١، طبقات الحنابلة لأبي يعلي ص ٠١٥ مكتبة المشكاة

[٢] سير أعلام النبلاء ج ١٢، وطبقات الأصوليين ج٢ ص ٨٣، طبقات المالكية لابن فرحون ج١ ص ١٢٢

[٣] طبعته دار الكتب العلمية في ٣١ مجلدا

[٤] سير أعلام النبلاء ج ٠٢، البحر المحيط للزركشي ج١ ص ٨

[٥] سير أعلام النبلاء ج ١٢، قال عنه الذهبي «يكتب في اليوم أربع كراريس ، وله في كل علم مشاركة، لكنه كان في التفسير من الأعيان، وفي الحديث من الحفاظ، وفي التاريخ من المتوسعين، ولديه فقه كاف ، وأما السجع الوعظي ، فله فيه ملكة قوية».

الخطيب، وقد عرف عنه قوله «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات الرحمن على العرش استوى إليه يصعد الكلم ، وأقرأ في النفي ليس كمثله شيء، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[١]. وله تصانيف عديدة، منها كتابه «المحصول في أصول الفقه»، طبعته مؤسسة الرسالة في ستة مجلدات، وسنهتم بما جاء فيه بعد.

الإمام الحافظ موفق الدين محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ت [٢]٦٢٠ صاحب فريدة الفقه «المغني» في الفقه المقارن. وكان عالما فقيها زاهدا متواضعا، من أوسع الناس صدرا وأكثرهم تحقيقاً، قال عنه ابن تيمية «ما دخل الشام أحد بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق». وللشيخ الموفق كتاب شهير في الأصول هو «روضة الناظر وجنة المناظر»، وهو اختصار وتهذيب لكتاب «المستصفى» للغزالي.

الإمام علي بن أبي علي سيف الدين الآمديّ الشافعي فارس الأصوليين ت [٣]٦٣١، وهو صاحب كتاب «الإحكام في قواعد الأحكام»، من أفضل ما ألف في بابه، من حيث الترتيب والفائدة، وقد استلّه صاحبه من الكتب الأربعة التي عدّها الأصوليون أعمدة هذا العلم، ونعنى بها «البرهان» للجويني، و»المعتمد «لأبي حسين البصري، و «العمد» للقاضي عبد الجبار، و»المستصفى» للغزاليّ. وكان على علو كعبه في المنطق والأصول متحيراً. نقل الذهبي عن ابن تيمية قوله فيه «يغلب على الآمدي الحيرة والوقف، حتى إنه أورد على نفسه سؤالا في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جوابا، وبنى إثبات الصانع على ذلك ، فلا يقرر في كتبه إثبات الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئا من الأصول الكبار»[٤].

[١] سير أعلام النبلاء ج ١٢ ولم يوليه اهتماما كبيراً، طبقات الأصوليين ج٢ ص ٧٤. ووفيات الأعيان ج٤ ص ٨٤٢

[٢] سير أعلام النبلاء ج ٢٢.

[٣] سير أعلام النبلاء ج ٢٢، وفيات الأعيان ج٣ ص ٣٩٢

[٤] السابق ص ٦٦٣

الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى ابن الصلاح الكردي الشافعي ت [١]٦٤٣، صاحب «علوم الحديث» المعروف بمقدمة ابن الصلاح، والتي شرحها الحافظ العراقي في شرح جليل عنوانه «التقييد والإيضاح» وكلاهما مطبوع. ومنهم من عدّ بعض آرائه في تخريج الأحاديث من الآراء الأصولية التي انفرد بها.

الإمام العلامة الأصولي الفقيه النحوي أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المالكي ابن الحاجب ت [٢]٦٤٦، وكان ثقة حجة متواضعاً عفيفاً. صاحب كتاب «نهاية السول والأمل في علمي الأصول والجدل»، ومختصره[٣]. وقد ناقش فيه ما أورده الأصوليون من قبله، وعارضهم في بعضه فيقول «ولنا» أو يقرر مذهبه بعد المناقشة، كما في مناقشته لتعريفات العام والخاص عند الغزالي وأبي الحسين البصري، حيث أبان إنهما ليسا بمانعين، ووضع تعريفه «الأوْلى».

الإمام عبد العزيز بن عبد السلام السلميّ المعروف بالعز بن عبد السلام الشافعي ت [٤]٦٦٠، صاحب كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الآنام»، وسنفرد له فقرة فيما بعد. وقد تفقّه على بن عساكر والآمدي، وتتلمذ عليه ابن دقيق العيد والباجي. وكان فيه تصوف وكلام حتى اختلفت فيه الآراء، رغم إنه قد «أزال كثير من البدع التي كان الخطباء يفعلونها مثل دقّ السيف وغيره، وأبطل صلاة الرغائب وليلة النصف من شعبان ومنع منهما»[٥] كما حكى عنه شهاب الدين أبو شامة. وذمّه ابن تيمية وغيره من أهل السنة والجماعة، على ما عُرف عنه من مواقف في مواجهة السلاطين.

[١] سير أعلام النبلاء ج ٣٢

[٢] سير أعلام النبلاء ج ٣٢

[٣] طبع المختصر محققا للدكتور نذير حمَادو – طبعة الجامعة الجزائرية

[٤] طبقات الشافعية للسبكي ج ٨ ص ٢٠٩، والظاهر أنّ الذهبي لم يترجم له في سير الأعلام.

[٥] السابق ج ٨ ص ٢١٠

الإمام عبد الله بن عمر بن علي البيضاوي الشافعي ت ٦٨٥[١]، المعروف بالتفسير الشهير «أنوار التنزيل»، وله «مختصر المحصول» للرازي المعروف «منهاج الوصول إلى علم الأصول» وهو كتاب صغير كثير الفائدة، وإن لم يقدم جديداً.

٢٧. الإمام أحمد بن إدريس القرافي المالكي ت٦٨٤ [٢]، قال بن فرحون «الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره، انتهت اليه رياسة الفقه المالكي». وله أطول الباع في الأصول، من مؤلفاته شرح المحصول للرازي، ومن أجلها «القواعد الفقهية» المستخرجة من الذخيرة، وأعلاها شأناً فيما نرى، «الفروق» في القواعد الفقهية وضوابطها، وهو كتاب ليس له مثيل في بابه، دوّن فيه مائتين وسبعين وأربعة فرق. وقد كان مجدداً في هذا الباب إذ إنه قد ارتفع بعلم الخلافيات الفقهية[٣]، ، فيما نحسب، إلى رتبة أعلى لم يلحقه فيها أحد، كما فعل الشاطبيّ في كتابه الموافقات مع علم أصول الفقه. كما أنّ له كتاب «تنقيح الفصول في شرح محصول الرازي» وهو من أجل ما كتب في الأصول. كذلك فقد أبدع في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الحكام وتصرفات القاضي والإمام»[٤] وهو كذلك فريد في بابه، يجب على طلاب العلم اليوم الاعتناء به من حيث أهميته في المرحلة الحالية من حياة الأمة.

الإمام مظفر الدين أحمد بن علي بن ثعلب المعروف بابن الساعاتي الحنفي ت ٦٩٤ [٥]، صاحب «البديع في أصول الفقه» جمع فيه بين طريقتي البزدوي والآمدي في التدوين.

[١] طبقات الشافعية ج ٨ ص ٧٥١، طبقات الأصوليين ج٢ ص ٨٨

[٢] طبقات الأصوليين ج ٢ ص ٦٨، طبقات المالكية لابن فرحون ج١ ص ٦٣٢

[٣] الذي دَوّن فيه الدبوسي أول ما دُوِّن كتابه تأسيس النظر

[٤] وقد أخرجه وحققه عبد الفتاح أبو غدة، وقد قدّم لطبعته الثانية (حلب) وهو مقيم في كندا في أوائل التسعينيات، قبل وفاته بالرياض. وهو تلميذ محمد زاهد الكوثري الحنفي الصوفيّ، بل سمى ابنه الأكبر على اسمه! وكان آية في التقليد ومعاداة أهل السنة والتعصب للمذهب، بل تفوق في هذا على الكرخيّ! وقد كتبت رداً على أبي غدة في رده على الشيخ الألباني.

[٥] طبقات الأصوليين ج٢ ص٤٩

شيخ الإسلام، الإمام أحمد بن محمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني ت [١]٧٢٨، وهو غنيّ عن أن يُعرّف به. أثنى عليه ما لا يحصى من العلماء كالذهبي والبرزالي وبن دقيق العيد وابن عبد الهادي، وقال عنه الإمام الحافظ المزّي: ما رأيت مثله وما رأي هو مثل نفسه»، وأجمعوا على بلوغه الاجتهاد المطلق. وله عشرات التصانيف الجليلة في كلّ العلوم، قبل إنها تبلغ الخمسمائة مجلد، وعلى رأسها مجموع الفتاوى، وفيها جزء مخصوص بأصول الفقه، وله اختيارات كثيرة سجن بسببها، كما توسّع في مسودة أصول الفقه لجده عبد الحليم بن تيمية، كذلك كتابه الردّ على المنطقيين، وهو ما سنرجع اليه في حديثنا بعد.

الإمام شمس الدين محمد ابن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية ت ٧٥١[٢]، وهو الإمام الحافظ المحقق الفقيه الأصولي المجتهد، قال عنه ابن رجب «كان رحمه الله ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى، وتأله ولهج بالذكر وشغف بالمحبة والإنابة والافتقار إلى الله تعالى والانكسار له، والاطراح بين يديه، على عتبة عبوديته، لم أشاهد مثله في ذلك، ولا رأيت أوسع علماً ولا أعرف بمعاني القرآن والحديث والسنة وحقائق الإيمان منه، ليس بالمعصوم، ولكن لم أر في معناه مثله»[٣]. وهو صاحب المؤلفات الغنية العديدة، منها كتاب الصلاة، مدارج السالكين، طريق الهجرتين، وفريد بابه «زاد المعاد» في السيرة النبوية، ومنها إعلام الموقعين، وهو كتاب فريد في بابه يتناول الأصول بطريقة مناقشة الفروع، واهتم فيه جدا بسدّ الذرائع وبالمصالح والاستصحاب، ورد على منكري القياس بتوسع.

الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ت [٤]٧٧١ وله طبقات الشافعية وشرح منهاج البيضاوي و»جمع الجوامع» في أصول الفقه وهو كتاب غزير المنفعة صعب العبارة ملئ بالطلاسم، شرحه الكثير من بعده، وذكر فيه سطورا عن المناسبة في علة القياس، ولم ترد فيه كلمة المصلحة إلا مرة واحدة.

[١] شدرات الذهب ج ٨ ص ٠٥١، البداية والنهاية ج ٦١ ص ٠١٢ في أخبار وفاته

[٢] شدرات الذهب لابن العماد ج ٨ ص ٧٨٢، البداية والنهاية ج ٦١ ص ٣٥٣ طبعة دار بن كثير

[٣] شذرات الذهب ج ٨ ص ٨٨٢

[٤] شذرات الذهب ج ٨ ص ٨٧٣

الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي المالكي ت ٧٩٠، وسنفرد له ترجمة خاصة فيما يأتي إن شاء الله.

الإمام محمد بن بهادر التركي المصري الزركشي الشافعي ت ٧٩٤[١]، وله «البحر المحيط» في أصول الفقه، وهو كتاب مفيد عني فيه بالدليل أكثر من غيره، وربط فيه بين ضرورة معرفة الفقه لمعرفة أصول الفقه، وهو ما يبيّن اعتناءه بالفروع. وله شرح جمع الجوامع للسبكي.

الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي ت ٧٩٥، صاحب جامع العلوم والحكم، وفضل السلف على الخلف، والقواعد، وأجاد فيها كلها بما ليس له نظير.

وسنتوقف، فيما يأتي إن شاء الله عند قواعد الأحكام في مصالح الآنام لابن عبد السلام، وعند المحصول للرازي قبل أن نشرع في الحديث عن الغزالي والموافقات للشاطبي، من حيث إنها علامات على طريق تطور العلم، إلا الفروق من حيث هو كتاب في القواعد والأصول معا.

والحكم على الكتب يحتاج لميزان قسطٍ دقيق يتعاون فيه طول النظر وسعته وعمقه، وهو ما تيسر لنا بحمد الله تعالى مع كتاب الموافقات.

٢٨. وقد اخترنا أن تكون مقارنتنا بين كتابيّ الغزاليّ والشاطبيّ، وليس بين كتابي الشافعي والشاطبي لسبب واضح، وهو أن الشافعيّ هو مؤسس العلم تدوينا، لكن الغزالي، فيما نرى وصل إلى حدّه الأعلى تطويراً وتحقيقاً.

يتلخص الأصل فيما تفرّد به الشاطبيّ في الموافقات على نظرائه في أمور:

- نظرته وتقديره لدور الإستقراء في الشريعة.
- موضع المصالح من بنائه الأصوليّ.
- قصده من وضع الكتاب وموضوعاته.

[١] شذرات الذهب ج ٨ ص ٢٧٥، طبقات الأصوليين ج ٢ ص ١١٢

وسنتوسع في بيان تلك النقاط إن شاء الله، بما يليق بالمقام دون التوسع خارج موضوع بحثنا، وبما يفيد في فهم أقوال الشاطبي ومذاهبه على الخصوص، ليتم لنا بذلك كشف النتيجة التي نسعى اليها من إنّ كتاب الشاطبي كان تجديداً لا ينتمى إلى أصول الفقه التقليديّ الذي وصل إلى منتهاه على يد الغزالي في المستصفى. ومن قارن بينهما على غير هذا الأساس، أو فاته اعتبار هذه النقطة، فقد أخطأ في التقدير.

٢٩.التعريف اللغوي للاستقراء:

الاستقراء لغوياً مشتق من مادتي «قرْو»، و»قري». جاء في القاموس المحيط : القرْو، القصد والتتبع، كالاقتِراء والاستقراء»[١]، وجاء في مقاييس اللغة «قري .. يدل على جمع واجتماع ومن ذلك القرية»[٢]، وقال «القرْو وهو كل شئ على طريقة واحدة»[٣]، أي جمّع واستقصى.

والحق أن هناك خطأ شائع أن الاستقراء المقصود في هذا الباب الأصولي يلأتي من مادة «قرأ» بالهمزة، وهذا غير صحيح، ولم يأت في معجم لغوي. بل معنى استقرأه، أي طلب منه القراءة، وتأتي بلفظ استقريت. وينبني علي ذلك تأويلاً للكلمة يلجأ اليه من يذهب إلى هذه النسبة الخاطئة. بل إن استقرأ تأتي بمعنى تربص، جاء في القاموس المحيط في مادة قرأ «اسْتَقْرَأ الجمل الناقة، تاركها لينظر ألقحت أم لا»![٤]. والأصل أنّ اللجوء إلى إخراج الأصل اللغوي عن حقيقته بتأويل لا يجب إلا بدليل. فاستعمال «قرأ» كمصدر للاستقراء بمفهومه المقصود، لا يصح هنا. ويجب على من تصدى للبحث أن يحذر من تلك النقطة.

٣٠.معنى الكليّ والجزئيّ

[١] القاموس المحيط الفيروذبادي ص ٤٢٣١، وانظر طشاف مصطلحات الفنون ج١ ص ٢٧١ تحت مصطلح الاستقراء.

[٢] مقاييس اللغة لابن فارس ص ٢٥٨

[٣] السلبق ص ٣٥٨

[٤] القاموس المحيط ص ٩٤، وليس في هذا الاستقراء صلة بما نحن فيه كما يظهر!

استخدم و(استحدث) الاصوليون هذه المصطلحات في بيان مفاهيم محددة يقصدون إلى بيانها. وقد اعترض البعض على أنّ هذه المصطلحات واردة من علم الكلام، ولمّا كان علم الكلام مرفوضاً رأساً، فهي مرفوضة بالتبعية. وهذا الذي قررنا مثال على قياس فاسد لا يصح، من عدة أوجه. أولها أنّ المقدمة الكبرى هنا وهي رفض علم الكلام رأساً ليس يقينية ولا ثابتة مشتركة، فقد قال بن تيمية مثلاً بأن هناك في علم المنطق ما هو حق، وإنْ كان أكثر حقه غير مطلوب قال بن تيمية «وأما هو في نفسه فبعضه حق وبعضه باطل، والحق الذي فيه، كثير منه أو أكثره لا يحتاج اليه»[١]. ونضرب مثالًا في الفرق بين قضايا الكلام، من ناحية الردّ لا العرض، كما سنبينه تفصيلاً في كتابنا «التقريب» إن شاء الله، فالفرق بين الردّ والعرض هو أنّ الردّ سلبيّ تدفع به قضية باطلة، كما يتبين مثلا في الحديث عن التحسين والتقبيح، فيحسن تناول الموضوع لرد الشبهات. والعرض هو قضية إيجابية يتم بها ابتداءً عرض قضايا مثل التوحيد أو الإيمان، وهذا لا يصلح فيه علم الكلام، بل فيه ضلال وإضلال. وذم علم الكلام إجمالاً لا يشك فيه مسلم سنيّ، ولكنّ التفصيل عند المحققين أولى.

ثم إنه مما لا يجب الاعتراض عليه هو استخدام مصطلحات معينة مثل الجزئي والكليّ. إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وإلا لاعترضنا على مصطاحات علم مصطلح الحديث، كالمقلوب والمعنعن والمسند وغيرها كثير، ولا فرق! وأمر المصطلحات يُعنى بموضوع المصطلح، لا بمن استخدمه، وهي النظرة الموضوعية التي يجب أن يكون عليها أهل الحق. وقد استخدم بن تيمية مصطلح الكليّ والجزئي في كثير جداً من كتاباته، ولا يضر الأصولي أن يستخدمها إن كان قد بيّن المقصود بها.

ومعنى الكُليّ مغاير عند أهل المنطق عنه عند الأصوليين، وسنورد ما يقصده المناطقة ليمكن المقارنة لا أكثر. فالكليّ المنطقي كالعام، وهو الذي يمنع تصوره مشاركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي[٢]. أمّا الكلّي عند الأصولين فهو إما بمعنى «العام» النصي كما سبق، أو، وهو

[١] السابق ج ٩ ص ٩٦٢

[٢] كشاف مصطلحات الفنون للتهانوي، طبعة مكتبة لبنان ج٢ ص ٦٧٣١. وفيه بحث ممتع عن هذا الموضوع.

مقصودنا في هذا الموضع، هو القاعدة الكلية[١] التي تتكون من تتبع الجزئيات التي تشترك في معنى معين ليتكون منها معنى كليّ، وهو موضوع الاستقراء. أمّا الجزئي، فمعناه تلك الأفراد المندرجة تحت المعنى الكليّ - العام أو الاستقرائي - سواءً كان نصاً أو فرعاً فقهياً. والكليّ، في حقيقة الأمر ليس بموجود إلا بعد تصفح الجزئيات، وتجميعها تحت المعنى العام المشترك بينها، وهو الكليّ. قال بن تيمية «والكليّ لا يكون كلياً إلا في الذهن، فإذا عرف تحقق بعض أفراده في الخارج، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجبا. فإنه إذا أحس الانسان ببعض الأفراد الخارجية، انتزع منه وصفا كلياً، لاسيما إذا كثرت أفراده، والعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية»[٢]. ومن هنا قال الشاطبيّ «وبيان ذلك أن تلقى العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ولأنه ليس بموجود فى الخارج وإنما هو مضمن فى الجزئيات»[٣]. وهذا أمر هام سنعود اليه في سياق بسط موضوع كتاب الموافقات إن شاء الله.

٣١.تعريف الاستقراء الاصلاحي وأنواعه ومتعلقاته:

ومن المهم هنا، بعد أن عرفنا ما يعنى الأصوليون بالكليّ والجزئي، أن نناقش تعريف الاستقراء، من حيث هو محور حديثنا بعد. والاستقراء له تعاريف عدة، تتبع نوعه، إن كان منطقياً أو أصولياً. فالتعريف المنطقي للقياس الأرسطيّ، كما ذكرنا سابقا، قد نسب لأرسطو وإن لم يكن هناك نص ثابت للتعريف، لكنّ العرب، كوسيط حامل للفلسفة والمنطق اليوناني، قد وضعوا تعاريف للقياس المنطقي، مثل ابن سينا والفارابي، وقد أورده ابن تيمية عنهم، قال «وذلك أن الاستقراء هو الحكم على كليّ بما تحقق في جزئياته، فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً كما في الحكم على المتحرك بالجسمية لكونها محكوما

[١] الكلّي والكلية قد يترادفا في مصطلحات الأصوليين. راجع «الاستقراء وأثره في القواعد الكلية» ص ٦٦.

[٢] مجموع الفتاوى ج ٩ ص ٤٠٢

[٣] الموافقات ج ٣ ص ٨.

بها على جميع جزئيات المتحرك من إنسان وحيوان ونبات»[١]، وقد رد ابن تيمية هذا القياس الأرسطي في كتابه الرد على المنطقيين، تفصيلاً، وبين إنه لا داع له عند الباحثين، قال «أنك لا تجد أحدا يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر، ويستدل عليه بقياس برهاني، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس»[٢]. وهذا الاستقراء هو نوع من القياس، لكنه مبنيّ على «تصور» المقدمة الكبرى، ثم وجه الشبه (أو الحد الأوسط حسب نوع القياس تمثيل أو شبه) والمقدمة الصغرى. والأمر في إثبات المقدمة الكبرى، إذ لا طريق إلى ذلك في أكثر الأحيان. والعلاقة بين القياس والاستقراء وثيقة، والقياس المنطقي هو، إن أمعنا النظر، استقراءٌ، مقدمته الكبرى هي القضية الكلية ذاتها[٣] وحده الأوسط، وهو العلة، مُتضمن في المقدمة الكبرى، لكن هذا ليس محل الحديث عنها. وقد عارض الغزاليّ هذا المعنى من «التصور» للكليات عند المناطقة، قال «ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله»[٤].

أما الاستقراء الأصولي، فقد عرّفه الغزاليّ بقوله «الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[٥]. وعرّفه الشاطبيّ بأنه «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العموم المُستفاد من الصيغ»[٦]. وقد أورده في مبحث العموم، من حيث إنه طريق من طرق إثباته، بل هو الطريق الأقوى، بحب نظره، في لإثبات العموم المعنوى.

[١] مجموع الفتاوي ج٩ ص ٦٩١

[٢] مجموع الفتاوى ج ٩ ص ٩٠١.

[٣] راجع تفصيل معنى القاعدة في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي تحت حرف القاف «قاعدة»، ففيها بحث ممتع.

[٤] المستصفى ج ١ ص ٩٢

[٥] المستصفي ج ١ ص ١٤

[٦] الموافقات ٣ ص ٨٩٢

٣٢.الاستقراء التام والناقص

وللاستقراء نوعان، تام، وهو ما يتم فيه استقراء كلّ الجزئيات التي تدخل تحت الكليّ المعتبر. وهذا ما يقصد اليه في الغالب أصحاب المنطق، إذ إن قضاياهم الكلية هي تصورات ذهنية بالمقام الأول. ويفترق الأصوليون عن هؤلاء، إذ يعتبر بعضهم الاستقراء التام متضمناً لكلّ الجزئيات[١]، وبعضهم يعتبره متضمناً لأغلبها، وبعضهم الأكثرية، وبعضهم ما يفيد الظن الغالب فيها بغض النظر عن العدد. وأهمية هذا تكمن في اعتبار نتيجة الاستقراء من حيث تمامه أو قطعيته. أما الاستقراء الناقص، فوصفه بالنقص من باب عدم استقراء كلّ جزئية تدخل تحت حكمه، وليس بمعنى إنه لا يفيد العلم أو القطع. ففي الاستقراء المنطقي، تجد إنه رغم تشبث المناطقة بأن قضاياهم كلية تامة، فإنه يتعذر إثبات أن قضية تصورية في الذهن تشمل كلّ أفرادها دون تخلف، وهو ما ذهب اليه ابن تيمية. وقد ذهب الأصوليون إلى أنّ نتائج الاستدلال تبني عليها قواعد كلية إن شاعت في جزئياته على الغالب. وقد أورد ابن العربيّ نصاً في معرض حديثه عن حكم قتل الحيوان المؤذي للمُحرِم، فقال «فجعل حكمها حكم حالها في الأغلب وإن كانت لا تبتدئ (بالأذى) في حال، لأن الأحكام تتعلق في الأشياء بالأعم الأكثر ولا حكم للشاذ النادر»[٢]، وكرر ذلك في مواضع قال «فخرج الحكم على الغالب ولحق النادر به».

٣٣.القطعية والظنية في الاستقراء

وهذا أمرٌ في غاية الأهمية في بحث الأصول، من حيث إنه يقرر رتبة التعويل على نتيجة الاستقراء في مراتب الاحكام. ومن الطبيعي أن يتفق الناس على أنّ ما استقري فيه كلّ الجزئيات فهو استقراء تام يفيد القطعية، وهو الاستقراء التام الي يشمل كلّ جزئياته، كما جاء عن الغزالي في المستصفى والتهانوي في كشاف مصطلأما الاستقراء الناقصات الفنون. أما إن كان ناقصاً فالوجه المعتبر في إفادة القطعية هو أن يثبت الحكم الكليّ في الجزئيات بما يرتفع به

[١] كشاف مصطلحات الفنون باب الاستقراء ٢٧١

[٢] أحكام القرآن للجصاص ج ٤ ص ٢٩١

إلى درجة القطع وأن كان ناقصاً، وهو ما ذهب اليه الشاطبيّ. وذهب ابن تيمية إلى أنّ الحكم إذا بني على ظنٍ غالب فقد أفاد القطعية، إذ إن الظن الغالب عنده يفيد العلم. أما الاستقراء الناقص، فقد قال البعض إنه يفيد الظن، وهو ما حكاه عنهم ابن تيمية في مجموع الفتاوى. والحق إن الاستقراء يمكن أن يكون قطعياً ولو كان ناقصاً، أو غلب على الظن إنه قد تحقق به العلم ولو لم يكن تاماً، سواء بكثرة الجزئيات أو قوتها أو النص على العلة الجامعة، كما ذهب لذلك ابن تيمية في الرد على المنطقيين.

٣٤.الجزئيّ الحقيقي والإضافي

الجزئي الحقيقي هو «المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي الإضافي «وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه»[١]، ومثال الكلّي الحقيقي كالانسان، وجزئياته مثل محمد وعلى، لا يقبلا الشركة، والإضافيّ مثل المطعومات والمشروبات، فجزئياتها مثل الخبز أو المياه والعصائر .. وتلك الجزئيات في ذاتها تحتمل الشركة لتعدد ما تحت الخبز بأنواعه، وهكذا. وفي الشرعيات يجرى هذا المعنى في أنواع الزكوات والديات ومثلها، والقياس عليها. وقاعدة الضرر مرفوع، مبنية على الاستقراء الحقيقي، إذ إن جزئياتها في الشريعة وردت بلا احتمال الشركة فيها، كحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «اسْقِ يَا زُبَيْرُ ، ثُمَّ أَرْسِلِ إِلَى جَارِكَ». والجزئي الحقيقي هو ما نعنيه حين تناول الأدلة الشرعية وآيات الكتاب وأحاديث السنة وغيرها من النصوص.

هذا ما أردنا بسطه في هذا المحل ليسهل على القراء أن يتتبع ما سنسرده في دعم دعوانا بأنن الشاطبيّ قد قّدم جديداً في بابه، لم يأت بمثل من سبقه. وقد لا يعجب البعض مناقشتنا لمثل هذه التعاريف، من باب اشتباهها بالمنطق وعلم الكلام. لكننا لا نهتم لذلك، فإنها ليست منها في شئ إن تناولناها كما بيّنا. وقد أوضحنا افتقار المنطق إلى سندٍ يعينه، وأن الكلام في الحدود والماهيات، والجواهر والأعراض تنطع لا فائدة منه، لا ينقص علم أحدٍ بجهله ولا

[١] كشاف اصطلاحات الفنون باب الكلّي ص ٦٧٣١

يزيد بعلمه. وأنّ علم الكلام يعنى بالإلهيات وإثبات وجود الله عن طريق الممكن والواجب وما إلى ذلك، وهذا ليس من الباب الذي نتحدث فيه البتة، فمن خلط بينهما فقد خلط وشرق وغرّب!

٣٥.كتاب الموافقات، ومنهج أهل السنة والجماعة

قررنا من قبل أنّ كتاب المستصفي للغزاليّ كان قمة ما وصل اليه تدوين أصول الفقه، من دقة واستيعاب وحسن ترتيب وسهولة بيان، تفوق به على من قبله، قال «فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم»[١]. والحق أن الغزاليّ قد امتاز عمن سبقه في كثير من المناحي، لكنه لم يكن مجدداً بمعنى أنه جاء بما لم يسبقه به أحدٌ من قبل.

فمثلاً، قد سار الغزاليّ على طريق من سبقه من الأصوليين المتكلمين، من حيث الحديث عن الحدّ، ومدارك العلوم وتلك الموضوعات المنطقية، بل أفرد مقدمة تصل إلى ٤٥ صفحة أو يزيد، لمثل هذه المقدمات، وإن نبّه إلى عدم دخولها في لبّ أصول الفقه، لكنه حرص على الحث على قراءتها لأهميتها، بل جعل من لا يستوعبها لا علم له بعلومه أصلاً! قال «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه»[٢]. ونحن نوافقه على بعض ذلك إذ قد وضع فيها كلاماً طيباً عن الاستقراء، لا يُستغنى عنه، كما نقلنا سابقاً. كذلك فقد ناقش مقاصد الشريعة بشكل مختصرٍ في باب الحديث عن «الأصول الموهومة» كما أسماها، قال

[١] المستصفي ج١ ص ٢

[٢] السابق ج١ ص ٠١

«خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهو أيضا أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح»[١]. فالفزاليّ قد أخرج المصلحة والاستحسان من الأدلة الشرعية رأساً.

وقد عُنيَ الغزاليّ بتوضيح رتب المقاصد فقال «الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس»[٢].

٣٦.حديث الجويني عن مقاصد الشريعة:

ولعل الناظر المتسرع يعتقد أنّ الغزاليّ هو أول من أتى بهذا التقسيم، لكننا نجده، بشكل آخر، مذكوراً في كتاب «البرهان» لأستاذه الإمام الجويني. قال الجويني، في معرض حديثه عن تقسيم العلل والأصول ما نصه «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام: أحدها ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المُعول منه إلى أمرٍ ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسيساية العامة، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها ... ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها، فلا نظر إلى طلب نحقيق معناها في آحاد النوع، وهذا ضرب من الضروب الخمسة .. الضرب الثاني، ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حدّ

[١] السابق ج١ ص ٤٦١، والاستصلاح هو المصلحة المرسلة.

[٢] السابق ج١ ص ٤٧١

الضرورة ... والضرب الثالث – ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة عامة، لكنه يلوح فيه عرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها ... والضرب الرابع – ما لا يستند إلى حاجة و ضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب اليه تصريحاً ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كليّ، وبهذا يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث ... والضرب الخامس من الأصول – ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى، أصلاً ولا مقتضي من ضرورة ولا حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تخيّله كلياً. ومثال ذلك القسم العبادات المادية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض نفعية ولا دفعية»[١].

والجويني قد اعتبر في الضروب الثلاثة الأول معنى الضرورة والحاجة والتحسين، ثم اعتبر في الضرب الرابع مكملاتها أو متمماتها، ثم عاد في الضرب الخامس ليقرر صورة من صور الأصول، وهي محض صورة العبادات غير المعقولة المعنى.

وهذا الذي ذكره إمام الحرمين، لا يعدو تصنيف المقاصد، لكنه بنظر غير ما اعتاد عليه قراء كتب المحدثين، التي عوّلت على طريقة النظر التي وضعها الغزالي، وتبعه بعده الفخر الرازي في المحصول من تحقيق رتب المقاصد وعلل المناسبة في وبعدها حيث أدرجها في مسالك العلة – المناسب المرسل – من مباحث القياس كذلك، ولم يفردها. ثم اعتباره مقاصد الشريعة إلى علل مناسبة ضرورية أو حاجية أو تحسينية[٢].

٣٧. الشاطبيّ والموافقات

قد وضعت تساؤلاً من قبل («ما هي الإضافة التي برز بها الإمام الشاطبيّ في القرن الثامن الهجري، وتميّز بها عن أقرانه في هذا الباب في كتابه العظيم «الموافقات في أصول الشريعة» حتى استحق ما قاله فيه الشيخ الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله «حتى جاء الشاطبيّ في الموافقات فبلغ الغاية وأوفى على الكمال»)؟

[١] البرهان في أصول الفقه للجويني، تحقيق عبد العظيم الديب ج٢ ص ٣٢٩ وبعدها، كتاب القياس الباب الثالث.

[٢] المحصول للرازي ج٥ ص ٩٥١ – ٦٦١

وقد حان أوان الحديث عن منهج الشاطبيّ وما تميز به في هذا المضمار. لكننا سنثبت هنا ما ذكره عدد من العلماء الأكابر عن كتابه، حتى لا يكون هذا الأمر فيه شك لدى القارئ، أو إننا قد نحونا منحى لم يذكره أحد من قبل.

وجاء في ترجمة الشاطبي في طبقات الأصوليين «له تآليف نفيسة اشتملت على تحريات للقواعد وتحقيقات لمهات الفوا\د، منها شرح جليل على الخلاصة في النحو في أسفار أربعة كبار ل يؤلف عليها مثله بثاً وتحقيقاً، ومنها كناب الموافقات في أصول الفقه وقد سماه (عنوان التعريف بأصول التكليف) وهو جليل القدر لا نظير له في بابه وهو يدل على إمامته وبعد شأوه في علم الأصول. قال الإمام الحفيد بن مرزوق (كتاب الموافقات من أنبل الكتب) وقد شرحه الأستاذ الكبير المرحوم الشيخ عبد الله دراز»[١].

وذكر محقق روضة الناظر لابن قدامة في مقدمة تحقيقه: «لقد سلك الشاطبي في كتابه هذا مسلكا فريدا لم يسبق اليه، فهو لم يسلك مسلك المؤلفين من ذِكر القواعد الأصولية تحت أبواب معينة، ولكن عَرَض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة، والمفهوم العام الكليّ للتكليف»[٢].

وقال محقق مقدمة البيضاوي «ولقد انفرد الشاطبي ٧٩٠ هـ بطريقة في التأليف لم يسبق لها في كتابه الموافقات حيث اهتم بالأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع»[٣]. وهو ما نوافقه عليه تمام الموافقة من حيث إنه يُعتبر كتابا في أصول الشريعة لا أصول الفقه، كما سنبين.

وقد ذكر الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة موقف الإمام محمد الطاهر بن عاشور[٤]

[١] طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي ج٢ ص ٤٠٢

[٢] مقدمة تحقيق روضة الناظر، محمد مِرابي، طبعة مؤسسة الرسالة ص ٣١

[٣] مقدمة تحقيق كتاب منهاج الوصول للبيضاوي، مصطفى شيخ مصطفى، طبعة مؤسسة الرسالة ص ٩

[٤] هو (العلامة المفسر محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الطَّاهر بن عاشور برز في عدد من العلوم ونبغ فيها، كعلم الشريعة واللغة والأدب ، وكان متقنا للُّغة الفرنسية، وعضواً مراسَلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة ، تولى مناصب علمية وإدارية بارزة كالتدريس، والقضاء، والإفتاء ، وتم تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة، ألف عشرات الكتب في التفسير ، والحديث ، والأصول ، واللغة ، وغيرها من العلوم ، منها تفسيره المسمَّى : « التحرير والتنوير»، و» مقاصد الشريعة «، و» كشف

من الإمام الشاطبيّ قال «ذكره الشيخ ابن عاشور بفائق التقدير والاجلال، ووصفه بالرجل الفذّ الذي تميز بوضع تصنيف نفيس في المقاصد هو الجزء الثاني من كتاب الموافقات، فكتابه هذا عمدة لكل من جاء بعده. وفيه مسائل وفوائد وابتكارات لم يسبقه اليها غيره»[١]. ذا مع العلم بأن الإمان ابن عاشور قد خالف الشاطبيّ في بعض مواضع أشهرها قوله أن أصول الفقه قطعية، كما أورد في المقدمة الأولى من مقدمات كتابه.

الموافقات

سنتناول كتاب الموافقات في هذا المقام، على قدر ما يحتمله هذا البحث من ناحية، وما يخدم النتيجة التي أردنا أن نصل اليها، من تفرده في بابه، من ناحية أخرى. ولكنّا سنتوسع في ذلك إيما توسع إن شاء الله تعالى في كتابنا الذي ندعو الله أن نتممه «التقريب في شرح الموافقات».

وقد أثني الكثير على الشاطبي، كما رأينا، وامع كلّ من له باع في هذا العلم على تفرده في مجاله. وسنبين هنا، حسبما نرى، أهم أوجه التميز التي انفرد بها عن أقرانه وسابقيه، والتي جعلت مقارنته بكتب سابقة، كالمستصفى للغزالي، مقارنة في غير محلها.

وقد قال الشاطبيّ نفسه في مقدمة كتابه «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الإختراع فيه والإبتكار وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه فلا تلتفت إلى الأشكال دون إختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار وإذا

المغطا من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ «، و» أصول الإنشاء والخطابة « ، و» النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح «) وغيرها من الكتب النافعة» عن ترجمة له كتبها الشيخ محمد صالح المنجد. وكان ابن عاشور أشعريا، وإن خالف الأشاعرة في بعض الأقوال.

[١] «بين علمي أصول الفقه والمقاصد» للشيخ محمد الحبيب بن الخوجة ص ٩٠١

وضح السبيل لم يجب الإنكار ووجب قبول ما حواه والإعتبار بصحة ما أبداه والإقرار حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العلل»[١]. وهو محصلة آراء من ذكرنا.

وسنقيم تقييمنا لكتاب الشاطبي، بناء على ما يلي:

- قصد الشاطبيّ من وضع الكتاب.
- إفراد المقاصد بكتاب خاص في الموافقات
- منهاج الشاطبيّ في بناء كتابه على الاستقراء أصلاً.
- إعتبار الشاطبيّ للاستقراء دليل شرعيّ أصيلُ

ونسأل الله إنارة البصيرة، فالعقول قاصرة إلا من أمدّ الله بمدد من عنده.

يتبع إن شاء الله تعالى (مدارسة الموافقات للشاطبيّ)

د طارق عبد الحليم

٢٠ فبراير يناير ٢٠١٥ - ١ جمادي الأولى ١٤٣٦

[١] الموافقات ج١ ص ٥٢

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

انتهينا إلى أنّ نقوم بالمقارنة بين الموافقات وما سبقه من خلال النقاط التالية:

- قصد الشاطبيّ من وضع الكتاب.
- إفراد المقاصد بكتاب خاص في الموافقات
- منهاج الشاطبيّ في بناء كتابه على الاستقراء.

قصد الشاطبيّ من وضع الكتاب

من الأهم الآكد هنا، حين نتناول كتابا من الكتب بالنظر والتقييم والتحليل، أن نعرف قصد المدون من تدوين كتابه، وبمعنى آخر، تحديد موضوع الكتاب بدقة.

والشاطبيّ لم يقصد إلى وضع كتابٍ في أصول الفقه، قال في تقدمة كتابه «لم أزل اقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملا واسواق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الاستقراآت الكلية غير مقتصر على الافراد الجزئية ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة. ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد الى تراجم تردها الى أصولها وتكون عونا على تعقلها وتحصيلها»[1]. ومن الك الجملة يتحصل لنا إنه قد كتب كتاباً في «المقاصد» أصلاً، وعالج فيه ما يتعلق بها في مواضيع أصول الفقه التقليدي الذي توالت على تدوينه مئات الإئمة الأعلام منذ الشافعي، وحتى وصل لغايته على يد الغزاليّ.

ولقائل أن يقول: لكنّ العز بن عبد السلام ت ٦٦٠ قد أفرد كتابا خاصا بالمقاصد قبل الشاطبيّ وهو «قواعد الأحكام في مصالح الآنام»! قلنا، لم ندَّع إن الشاطبي أول من أفرد في للمقاصد كتاباً، ولكن الهدف من كتاب الشاطبيّ وكتاب العز بن عبد السلام جدّ مختلفين.

[1] الموافقات ج١ ص ٣٢

فالإمام بن عبد السلام قد عنيَ حصراً بتحديد المصالح في كثير من الفروع، وتعيين القواعد المتعلقة بها، دون الخوض في غيرها من الموضوعات. وهذا نصّ ما قال في بيان مقصده من الكتاب «الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات، ليسعى العباد في كسبها، وبيان مقاصد المخالفات، ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح المباحات ليكون العباد على خِيَرَةٍ منها، وبيان ما يُقَدَّم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد عن بعض، مما يدخل تحت أكساب العباد، دون ما لا قدرة لهم عليه، ولا سبيل لهم اليه»[١].

وقد رأينا في مقدمة الشاطبيّ كيف إنه قد قصد إلى بيان مقاصد الكتاب والسنة، وتتبعها في قواعد الأحكام ذاتها بما وجده من فرائد في تلك القواعد، فجمعها لتكون كتاباً بمفرده.

ومن ثمّ فإننا لا نرى وجهاً لمقارنة يعقدها عاقدٌ بين عمل أيّ من الأئمة من قبْل الشاطبيّ وبين موضوع هذا الموافقات. ونحن لا نزعم أن كلّ كلمة دونها أو كلّ فكرة أنشأها لم يتحدث بها أحد من قبله، أو لم يشر اليها أحد بطرف ظاهر أو خفيّ، فهذه دعوى مرفوضة عليلة، وهي تناقض ما قررنا من قبل في أول هذا البحث من طبيعة تطور العلوم. لكننا نثبت هنا أن القصد من الكتاب مغاير لما سبقه، وأنه قد وُضه بشكل لمْ يسبق اليه، كما جاء فيه بفرائد لم يذكرها أحد قبله. ولا يماحك في هذا إلا من لم يعرف كثيرا عن الفقه وأصوله.

إفراد المقاصد بكتاب خاص في الموافقات

وهذا الأمر يأتي بشكل طبيعيّ نتيجة ما رأينا من قصد الشاطبيّ في كتابه. وقد أفرد الشاطبيّ كتابه الثاني في موضوع «مقاصد الشريعة»، فبدأ فيها بتقرير ما اجتمع عليه أهل الفن في أمرها، ثم بدأ في تقرير فرائده التي ناقش فيها مقاصد الشارع ومقاصد المكلّف، حيث بدأها بثلاثة عشر مسألة في المقاصد العامة للشيعة، ثم عرج إلى ثلاثة مقاصد للشارع من ثلاث زوايا مختلفة، وضعها للإفهام ووضعها للتكليف ووضعها للإمتثال.

[١] قواعد الأحكام، ج١ ص ٤١، طبعة دار القلم بدمشق

وإننا نرى أن الغزالي قد ساق الحديث عن مقاصد الشريعة في معرض النظر إلى المصلحة المرسلة وليس كدليل مستقل يبنى عليه أدلة شرعية، بل اعتبرها أدلة موهومة[١].

فقد تحدث فخر الدين الرزاى ت ٦٠٦ على سبيل المثال، في كتابه «المحصول» عن تحقيق رتب المقاصد وعلل المناسبة[٢]، ثم أدرجها في مسالك العلة - المناسب المرسل - من مباحث القياس كذلك، ولم يفردها في باب خاص، بله كتاب خاص. كما إنه قد تحدث عن مقاصد الشريعة من زاوية العلة القياسية فقمسمها علل مناسبة ضرورية أو حاجية أو تحسينية[٣].

والحق أن إفراد كتاب خاص بالمقاصد، بغض النظر عمّا تناوله فيه، إذ هو خارج عن موضوعنا، له معناه الخاص، وهو يوضح موضوع الشاطبيّ ومقصده من وضع الكتاب. فهو معنيّ بما هو أصل أصول الأحكام، وهي مصالح العباد، لا من ناحية تنزيلها على فروعها كما بيّن ودوّن العز بن عبد السلام، بل من ناحية النظر في أساس بنيانها وقواعده، التي هي أصول الشريعة، لا أصول الفقه. واتجاه الكتاب كله يسير في هذا الاتجاه، لمن ردّد النظر فيه مرات عديدة، ولم يتناوله على أنه كتاب في أصول الفقه، فأخذ يقارنه بغيره مما سبقه.

منهاج الشاطبيّ في بناء كتابه على الاستقراء

وهذا الذي قررنا في النقطة السابقة، يقودنا إلى النظر في القاسم المشترك الذي اتخذه الشاطبيّ عموداً يتكئ عليه في بنائه، وهو الاستقراء. فإن العلامة المميزة لهذا السفر هي اعتماد الاستقراء كدليل شرعيّ مستقل، بل كدليل عدّه أقوى من النص العام. يقول الشاطبيّ «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت وهو المشهور فى كلام أهل الأصول. والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[٤].

[١] المستصفى ج١ ص ٤٧١
[٢] المحصول للرازي ج٥ ص ٦٦١
[٣] السابق ج٥ ص ٩٥١
[٤] الموافقات ج٣ ص ٨٩٢

وحقيقة أن الشاطبيّ قد ناقش الاستقراء، ووضعه كأصل في أول كتاب الأدلة، وهو الكتاب الثالث من سفره، يبين اتجاهه، ومدى افتراقه عمن سبقه في هذا المضمار. فالغزاليّ، أورد في المستصفي «ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع إذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه»[١]. وذكر الاستقراء في المقدمة المنطقية لكتابه. وهي المقدمة التي قال عنها، كما نقلنا قبلاً، إنها ليست من لبّ الكتاب ولا تنتمى لعلم أصول الفقه.

ومما يعضد هذا الفهم هو مناقشة الشاطبي مسألة العلاقة بين الجزئي والكلي باتساع في عدة مسائل من أول كتابه الثالث في الأدلة، وكلها من وراء ما ذكر الغزالي في المستصفي، إذ قرر الأصل، ولم يتعداه.

وإذا نظرنا في الكتاب الثالث في الموافقات، وهو كتاب الأدلة، وجدناه قد افتتحه بالحديث عن موضع الكليات والجزئيات، وطريقة اعتبارهما في الشريعة وبناء كلّ منهما على الآخر، من حيث لا يستغنى بالكليّ عن الجزئ ولا بالجزئ عن الكليّ. وقد أصاب كبد الحقيقة، ومسّ في هذه النقطة أصل البدع، وتوسع فيها من بعد في كتابه الاعتصام.

فكتاب الشاطبي أصل في موضوع أصول الشريعة لا أصول الفقه، والفارق بينهما كالفارق بين الفقه وأصول الفقه. وأصول الشريعة هي الباب الذي فتحه الشاطبيّ لعلمٍ لا أحسب إنه قد تطور في اتجاهه الصحيح، مع أن غالب الأئمة قد شارك في وضع لبنات منه، وهو منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة والجماعة.

ولقائل أن يقول: ماذا تقصد بمنهج النظر والاستدلال عن أهل السنة، وهل تدعى أن هذا المنهج لم يكتب فيه أحدٌ من قبل الشاطبي؟

قلنا، إجابة هذا السؤال تخرج بنا عن مبنى هذا البحث، لكننا بصدد وضع كتاب مستقل بعنوان :التقريب في شرح الموافقات» إن شاء الله. وقد نشرنا مقدمته من قبل[٢]، فمن شاء أن

[١] المستصفى ج ١ ص ٦٧١

[٢] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72818

يرجع اليها، ليتعرف على ما نحن بصدد إنشائه في هذا الفن إن شاء الله تعالى. لكنّت نورد هنا تعريفنا له كما سنبينه في كتابنا المذكور» المناحي العقلية والمسلمات المنطقية، المبنية على قواعد الشرع الكلية ومعطيات العقل الضرورية، التي يسلكها العقل للنظر في الأحداث الواقعة، ويستدل بطرقها على حكم الشريعة في تلك الأحداث».

خلاصة البحث:

تناولنا في هذا البحث مطلبين:

أولهما: الحديث عن موضوع انقسام النظر في أصول الفقه إلى مدرستين، هما الشافعية والمتكلمين، ومدرسة الأحناف. ووصلنا إلى أنّ الأحرى أن تسمى «باتجاهات» ، في التدوين، كما وصفها الإمام محمد أبو زهرة، لا مدارس في الأصول. والحق أنّ أفضل من تحدث عن هذه الاتجاهات هو العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، في مقدمة تحقيقه لكتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للسيف الأمدي، حيث بيّن وجه الخلل في بعض المدونات الأصولية من صرف الجهد في الجدل والمقدمات الكلامية، فقال عن مذهب الشافعيّ رحمه الله إنه يقوم على محورين «الأول: تحرير القواعد الأصولية وإقامة الدليل عليها من الكتاب والسنة، وإيضاح منهجه في الاستدلال وتأييده بالشواهد من اللغة العربية. الثاني: الاكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح، والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها، مع نقلش للمخالفين تزيده جزالة العبارة قوة وتكسبه جمالاً فجاء كتابه قاعدة محكمة بني عليها من جاء بعده، ومنهجه فيها طريقا واضحا سلكه من ألف في هذا العلم وتوسع فيه»[١]. ثم بينّ رحمه الله أنّ هذا المنهج في التدوين لم يمت ولم ينته، بل استعمله من بعده، قال «وقد تبعه في الأمرين أبو محمد علي ابن حزم في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، بل كان أكثر سردا للأدلة النقلية مع نقدها، وإيراداً للفروع الفقهية مع ذكر مذاهب العلماء فيها وما احتجوا به»[٢]. وفي هذا دليل كافٍ، مع ما سقنا من أدلة ونقولات في المطلب الأول من هذا البحث،

[١] مقدمة الإحكام للشيخ عبد الرزاق عفيفي ج١ ص ٧ وبعدها

[٢] السابق نفس الموضع

على أنّ قواعد الأصول في العلم لم تتغير البتة بين الشافعية والأحناف، لكن اتجاه التدوين وشكله هو ما تطور مع الزمن، وأصبحت كثرة النقولات لا يهتم بها المدونون من حيث ثبوت القاعدة الأصلية قبلاً.

الثاني: وهو يتعلق بتميّز كتاب «الموافقات» للإمام الشاطبيّ عن كلّ من سبقه، في إنه منشأ لعلم أسميناه منهج النظر والاستدلال، هو أول رواد التدوين فيه، كما أنّ الشافعي أول رواد التدوين في علم أصول الفقه، والخليل ابن أحمد في علم العروض وابن خلدون في علم الاجتماع العمراني. وهذا ليس بمبالغة في فضل المتاب، لكنه تتبع لما أتى به فيه، وفهمٍ لما يعنيه، دون أن أكتفى بعبارات عامة مثل «لم يأت أحد بمثله» أو «هو فريد في بابه» أو ما وصفه به سائر من تحجث عن الكتاب. كما تتبعت النقاط التي تميّز بها الكتاب عن كتاب المستصفى للغزاليّ، الذي هو، في رأينا، أعلى ما ارتقى اليه التدوين في علم أصول الفقه حتى عصره.

ونسأل الله تعالى أن نكون قد اهتدينا في بحثنا هذا بهدي نبينا صلى الله عليه وسلم، وما كان فيه من صواب فهو من الله تعالى وما كان فيه من خطأ فهو منى.

ونسأل الله إنارة البصيرة، فالعقول قاصرة إلا من أمدّ الله بمدد من عنده.

د طارق عبد الحليم

كندا ٧٦٠٢ ٤٠٣ ٦٤٧

٢٢ فبراير يناير ٢٠١٥ - ٤ جمادي الأولى ١٤٣٦



مراجع البحث

١. كتاب الله العزيز

٢. كتب الحديث الست الصحاح

٣. الرسالة للإمام الشافعي

٤. الموافقات الشاطبي المالكي

٥. المستصفي لأبي حامد الغزالي الشافعي

٦. البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني الشافعي

٧. مختصر نهاية السول والأمل في علمي الأصول والجدل لبن الحاجب الشافعي – تحقيق د نذير حمادو

٨. أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي

٩. المحصول في الأصول لأبي بكر بن العربي المالكي

١٠. مجموع الفتاوى لابن تيمية

١١. الواضح في أصول الفقه للقاضي ابن عقيل الحنبلي

١٢. روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي الحنبلي

١٣. البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي

١٤. مالك محمد أبو زهرة

١٥. أصول الفقه محمد ابو زهرة

١٦. الفصول في الأصول للرازي الجصاص الحنفي

١٧. أصول السرخسي الحنفي

١٨. المسائل الأصولية عند الشيخ أب اسحق المروزي – إبراهيم الزهير

١٩. الإحكام في أصول الأحكام للسيف الآمدي
٠٢. إحكام الفصول في أحكام الأصول أبو الوليد الباجي المالكي
٢١. كتاب الإشارة في معرفة الأصول أبو الوليد الباجي
٢٢. البحر المحيط للزركشي
٢٣. منهاج الوصول للبيضاوى، وبهامشه تخريج أحاديث المنهاج للحافظ العراقي
٢٤. التلويح في كشف حقائق التنقيح للتفتازاني الشافعي – رسالة حاتم المطيري
٢٥. تقويم الأدلة في أصول الفقه أبو زيد الدبوسيّ الحنفي
٢٦. تأسيس النظر أبو زيد الدبوسيّ الحنفي
٢٧. جمع الجوامع تاج الدين السبكي
٢٨. الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي – رسالة توفيق عقون
٢٩. الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية الطيب السنوسي أحمد
٣٠. قواعد الأحكام في مصالح الآنام العز بن السلام الشافعي
٣١. الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام القرافي المالكي
٣٢. الفروق للقرافي المالكي
٣٣. أصول البزدوي ويليه أصول الكرخي الحنفي
٣٤. مقدمة المجموع لشرف الدين النووي
٣٥. طبقات الأصوليين عبد الله مصطفي المراغي
٣٦. وفيات الأعيان لابن خلكان
٣٧. طبقات الشافعية ابن قاضي شهبة
٣٨. طبقات الحنابلة للقاضي أبو يعلى
٣٩. طبقات الشافعية الكبرى تاج الدين السبكي

٤٠ .البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني
٤١ .شجرة النور الزكية في طبقات المالكية الشيخ محمد بن عمر مخلوف
٢٤ . الديباج المُذهّب في معرفة علماء المذْهب لابن فرحون
٤٣ .شذرات الذهب في ذكر من ذهب لابن العماد الحنبلي
٤٤ .المحصول في علم الأصول فخر الدين الرازى
٤٥ .القواعد الفقهية لابن رجب الحنبلي
٤٦ .كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي
٤٧ .كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة
٤٨ .معجم مقاييس اللغة لابن فارس
٤٩ .تاج العروس للزبيدي
٥٠ .القاموس المحيط للفيروزبادي
٥١ .مفتاح الدخول إلى علم الأصول د طارق عبد الحليم
٥٢ .المصلحة في الشريعة الإسلامية د طارق عبد الحليم
٥٣ .المعتزلة بين القديم والحديث د طارق عبد الحليم ، د محمد العبدة



مقاصد الشريعة – بين المبادئ والوسائل

د. طارق عبد الحليم



الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

مقدمة البحث

حين يتحدث الباحث في موضوع مقاصد الشريعة فإنه يعلم إن ذلك من أعظم العلوم وأهم الموضوعات، من حيث إنه يتناول ما قصد الله بإنزال أحكام الشريعة، فهو من أهم التوقيعات عن رب العالمين، إن لم يكن أهمها.

وقد كانت تلك المقاصد محط اهتمام العلماء منذ رسالة الشافعيّ، بل قبل ذلك، تجدها مقررة في أقوال من سبقه من السلف. لكنّ العلماء، على إدراكهم لأهمية هذا الباب العظيم، لم يفردوه بحديث في علم أصول الفقه، كما سنرى. بل تحدثوا عنه كمسألة من مسائل القياس والعلة، أو في موضوع الحاكم من حيث تناولهم في علم الكلام.

وقد أفرد الإمام العز بن عبد السلام موضوع المصالح[١] في كتابه «الإحكام في قواعد الأحكام»، ثم الإمام الشاطبيّ، في «الموافقات»، حيث أفرد له كتاباً كاملاً وتناوله من جوانب عدة، فكان فيه مجدداً أصيلاً.

ومقاصد الشريعة هي الأصل الذي يقوم عليه كلّ أصل، ويندرج تحته كلّ فرع، فلا مُعوّل على رأي لم يعتبرها، أو فتوى ممن لم يتحقق بها. كيف وأصل الدين طاعة الله، وأنّى لطائع أن يطيع دون أن يعرف قصد من أطاع، دون استثناء.

فإن قال قائل: لكننا لا ندرك مقاصد الشرع في العبادات غير معقولة المعنى؟ قلنا: بلى نعرفها، ونتبعها، فإنما قصد ربنا إلى ابتلاء العباد بإقامة الشعائر بشكلٍ محدد، واختار لها أوقاتاً وأزماناً وهيئات محددة يلتزم بها المكلّف، لا يغيرها ولا يبدلها، فإن فعل فقد أدرك

[١] وسيتضح الفرق بين المقاصد والمصالح في المصطلح والتطبيق في أثناء البحث إن شاء الله.

قصد الشارع فيها، وهو مطلق التعبد، ومطلق طاعة الأمر. إنما تحدث العلماء بأنها غير معقولة المعنى من حيث كيفياتها ومواقيتها وهيئاتها، لا مقصدها.

من هنا فإنّ هذه المقاصد تعلو ولا يعلى عليها، إذ هي ما خلق الله الخلق ليدركه، في عبادات أو معاملات، كما سنرى بعد إن شاء الله تعالى.

كذلك فإننا سنبين في بحثنا هذا خلط عدد من المحدثين في كتاباتهم بين «المقاصد» و»المصالح»، وهو أمرٌ أشرنا اليه مسبقاً في مقالنا المنشور[١] عام ٢٠١١ بعنوان «الإمام بن عاشور .. ومَقاصِدُ الشَّريعة»

المقصد من البحث

قد أفردنا هذا البحث للنظر في ناحية من مناحي مقاصد الشرع، إذ يصعب على الباحث أن يحيط به من كلّ جوانبه في بحث كهذا. لكننا قصدنا إلى ما يلي:

١. مدخل إلى تطور النظر في موضوع المقاصد
٢. شرح المقاصد العامة للشريعة ومراتبها.
٣. التفرقة بين مقاصد الشريعة ومبادئ الشريعة
٤. العلاقة بين المقاصد والوسائل.
٥. مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة
٦. مناقشة بعض من تناول المقاصد والمصالح من باب «تجديد أصول الفقه»
٧. أهمية دراسة المقاصد في بناء الفقه المعاصر



[١] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-19036

مدخل إلى تطور النظر في موضوع المقاصد

كما ألمحنا سابقا، فقد ظل علم المقاصد وذكرها في مباحث القدماء مطوياً داخل فتاويهم وتأصيلاتهم، من حيث لم تبرز الحاجة لإفراده بعلم مختص أو موضوع منفرد. وما نحسب ذلك إلا لارتباط هذا المنحى من النظر بالتوسع في احتياجات الناس وتزاحم الجزئيات وخروجها عن قدر النصوص المتاحات. كذلك لسبب تغيّر البيئة وتنوع طرق المعيشة والتحديات التي تواجه المجتمعات الجديدة. ولعل ما دوّنه العز بن عبد السلام ثم أتم بناءه الشاطبي يُعتبر من قبيل سبقهما لزمانهما، واستشرافهما لما سيستجد من ضرورة النظر في المقاصد لتغطية مساحة الفتاوى وإرجاعها لموضعها من البناء التشريعي. وهو مثال ما حدث من إمام الحرمين أبي المعالى الجويني في كتابه «غياث الأمم في التياث الظلم»[١] حيث نظر في مسألة غياب الإمام وبينّ وضع الرعية وأهل الحلّ والعقد ما رآه مناسباً. كذلك ما أسسه العلامة عبد الرحمن ابن خلدون في نظره إلى حركة التاريخ في مقدمته[٢]، وضرورة إضافة الأبعاد الجغرافية وتطبيق قواعد العقل على المرويات التاريخية لتمحيصها.

وقد ذكرنا أنّ النظر في المقاصد كان يأتي في سياق التعليل للأحكام، وذلك منذ عصر الصحابة، وحتى القرن الخامس الهجري على وجه التقريب.

وقد بُنيت الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة على التعليل للأحكام. ففي كتاب الله «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيراً»[٣]. وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»[٤]

[١] «غياث الأمم في التياث الظلم» أبو المَعالي الجويني، طبعة دار الدعوة

[٢] «مقدمة عبد الرحمن ابن خلدون» تحقيق تقديم د على عبد الواحد وافي، طبعة نهضة مصر

[٣] النساء ١٦٠

[٤] البخاري

في واقعة عبد الله ابن أبيّ ابن سلول، حين قال عمر «دعنى أضرب عنق هذا المنافق». وهذا الحديث دالٌ على تعليل الأحكام، ودال على مراعاة المصالح فيها.

والتعليل يعنى أنّ هناك مقصدا للشارع في سنّ الحكم على هذا الوجه. ولم يخالف في هذا إلا الظاهرية والأشاعرة، حيث أنكر الظاهرية القياس ابتداءً من الناحية الفقهية، وأنكر الأشاعرة السببية[١] ابتداء من الناحية الكونية التعليلية، وجانب كلاهما الصواب في اختياراته.

وقد ألمح إلى ذلك الغزاليّ في المستصفي، حيث قسّم الفنون إلى ثلاثة، ثانيها المقاصد، التي جعل فصلها الأول في البرهان، وقسمه إلى المقدمتين في الوجود والفقه، وهو التعليل في القياس[٢].



فائدة

ونود هنا أن نثبت أمراً يتعلق بالعلاقة بين النظر المقاصدي، والأدلة الاستقرائية والقواعد الكلية. فإنه رغم أن العلاقة بينهما لم تظهر كثيراً في كتابات من تصدى لأمر الكتابة في المَقاصد إلا إننا نرى أن العلاقة بينهما قائمة قوية. ذلك أن الاستقراء مبنيّ على العلّة المُشتركة بين الجزئيات، والتي تتكوّن منها الكليات. وهذا يدلّ على أن الباحثين في الاستقراء عامة، قد أدركوا كلية المقاصد، بإدراك شمولية العلل. وقد كان دليل الاستقراء مستعملاً منذ بدء الحديث في القواعد الأصولية والفقهية[٣]. ومن هذا النظر فإننا يمكن أن نرجع

[١] راجع بحثنا المنشور بمجلة البيان اللندنية عام ١٩٨٦ «مفهوم السببية عند أهل السنة والجماعة»، في ثلاثة أجزاء
http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-75 & http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-76 &
http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-77

[٢] المستصفى للغزالى ج١ ص ١٣.

[٣] راجع بحثنا «الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية»
http://www.alukah.net/sharia/0/85060/

الفكر المقاصدي إلى فترة أبعد مما ظهر في كتابات بعض المعاصرين، مثل د. أحمد الريسوني حيث ربطها بما وُجد تصريحاً في كتب أبو الحسن العامريّ ت ٣٨١، والحكيم الترمذي[١]. وهو على حق في هذا الربط، إلا إننا نعود بالمسألة إلى أصلها، من حيث ربط المقاصد بالعلل، وهو ما نتفق عليه، بل ما أثبته بنفسه. فنحن نرى أنّ عدم ذكر التقسيمات المقاصدية لا يعنى إنهم لم يدركوها، بل هم أدركوها بلا بد. ومن هنا فإن هذا المنحى يرجع بنا في فهم بداية علم المقاصد إلى يوسف بن أبان، والكرخي والخشني، بل والفارابي ت ٣٣٩ الذي ذكر الاستقراء وقواعده.

ونحن هنا لا نشك في أنّ إفراد الحديث عن «المقاصد» بتسميتها وتقسيمها إلى أبو الحسن العامري ومن بعده الجويني والغزالي لم يظهر تصريحا بشكله المحدد إلا على يد العامري كما حقق د. الريسوني، لكن التصريح لا يعنى تخلف الفهم للمعنى.

ومن هنا فسنسير في هذا البحث على هذا المنهج الذي يضع العلل مقاصداً جزئية، لا كلية، ولكنها مقاصد أولاً وأخيراً، خاصة عند من قال بأن طردها حجة مثل الصيرفي والأحناف وبعض المالكية، وإن خالفوا الجمهور[٢].



وقد علل الصحابة وقاسوا علي الأحكام ونظروا إلى المصالح واعتبروها. ولعل خطاب عمر رضى الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضى الله عنه يحمل دلالات تقوم عليها أعمدة الشريعة من الناحية الاجتهادية ولا شك. قال عمر رضى الله عنه «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ما ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه ثم اعرف الأمثال

[١] د الريسوني في بحثه «البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله» ص ٧. ذكر الحكيم الترمذي، وهو مطعون في عقيدته بافتراضه خاتم الأولياء ورفعه مرتبة الولاية عن النبوة، وهذا من أشنع العقائد، راجع ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج ٢ ص ٢٢٢، وسير الأعلام للذهبي ج ٣١ ص ٩٣٤ (٦١٢).

[٢] «الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي» توفيق عقون ص ٨٦١

والأشباه وقس الأمور بنظائرها واجعل لمن ادّعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه»[١]. وفي هذا الكلام تجد أصل الأدلة كلها، ومنها القياس، بل والأشباه والنظائر. فهو خطاب لا يعلوه حديث في أصول الفقه وأدلته. وقد عمل عمر رضى الله عنه بهذا النظر المقاصدي في كثيرٍ من فتاويه، مثل إيقاف حد السرقة في وقت المجاعة، وإنفاذه الثلاث طلقات في مجلس واحدٍ ثلاثاً، وجمع القراء على أُبيّ بن كعب رضى الله عنه. كذلك فعل عليّ في فتواه في حد شارب الخمر الشهيرة، وفي تقديم أخذ البيعة على أخذ القصاص من قاتلي عثمان رضى الله عنه.

ثم إنّ التابعين وتابعيهم من أهل القرون الثلاثة الفضلى قد ساروا على هذا النهج ذاته، فصاروا يخرجون الفتاوى القائمة على العلل النصيّة والمستنبطة، كما فعل الإئمة الأربعة وسائر أئمة ذلك العصر كالإمام الزهري والليث بن سعد وغيرهما.

وقد تحدث الفقهاء في علل القياس، كما ذكرنا، منذ عهد التابعين وتابعيهم، ثم من بعدهم نجد ما كتب أبي بكر محمد بن ابراهيم ابن المنذر النيسابوري ت ٣١٨ في كتابه «إثبات القياس»، وأبو الحسن الأشعري ت ٣٢٤ في كتابه «إثبات القياس»، وأبي الحسن الكرخي ت ٣٤٠ في كتابه المعروف «أصول الكرخي».

ثم جاء القفال الشاشي الكبيرت ٣٦٥، قال فيه الذهبي «الإمام العلامة الفقيه الأصولي اللغوي عالم خراسان أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف. سمع أبا بكر بن خزيمة ، وابن جرير الطبري ، وعبد الله بن إسحاق المدائني ، ومحمد بن محمد الباغندي ، وأبا القاسم البغوي، وأبا عروبة الحراني، وطبقتهم[٢]، «فألف كتابه «محاسن الشريعة»[٣] وهو كتاب عجيب فريد في

[١] أعلام الموقعين» ابن القيم ج١ ص ٥٨

[٢] «سير أعلام النبلاء» للذهبي ج٢٠ ص

[٣] «محاسن الشريعة» القفال الشاشي الكبير، بتحقيق محمد علّي سمك، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت

بابه، يتحدث فيه عن حِكَمَ إثبات العقائد وأحكام الشريعة، من عبادات ومعاملات، ويثبت حسنها بها لا مزيد عليه.

ومن بعده أبو الحسن العامري الفقيه والفيلسوف ت ٣٨١، في كتابه البديع «الإعلام بمناقب الإسلام»[١] الذي ذكره د. الريسوني في بحثه. وقد عاش العامري في عهد السامانيين في بخارى، وعُرف بالحكيم النيسابورى، وتتلمذ على يد الكندي والبلخي، كما ذكره أبو حيان التوحيدي عدة مرات في الإمتاع والمؤانسة[٢]، وكان صاحب أثرٍ عظيم في زمانه. إلا إنه قد تميّز بالفقه ونافح عن الإسلام ولم يسر مسيرة الفلاسفة الملحدين الذين أخرجوا الشريعة من لباسها وألبسوها ثوب الفلسفة الباردة، بل كان كتابه «الإعلام» من أعلام الكتب التي أظهرت فضل الشريعة ورفعتها. وكان، حسب ما نعلم[٣]، أول من تحدث في موضوع تقسيم الضرورات الخمس من باب العدم، حيث اعتبر إنها «مزاجر»، وهي المفاسد، فقال «وأما المزاجر، فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة[٤] إلا على أركان خمسة: مزجرة قتل النفس كالقتل والديّة، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجرة سلب العرض كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الردّة»[٥]. والملاحظ هنا أنّ العامري قد تناول هذه المفاسد من باب الفقه وأحكامه، إذ قصد إلى بيان عظمة البنية التشريعية في أحكامها، ولم ينظر اليها من باب المقاصد العامة للشريعة كباب مستقل بذاته، كما لم يأت بأمثلة على تحصيل المصالح المقابلة، وإن لم يقلل ذلك من قيمة إيراده لها على هذا النحو الدقيق.

[١] «الإعلام بمناقب الإسلام» تحقيق وتقديم د أحمد عبد الحميد غراب.

[٢] «الإمتاع والمؤانسة» أبو حيان التوحيدي، طبعة دار مكتبة الحياة، انظر مثلا ج٢ ص ٣٩١، كما جاء ذكره في سير أعلام النبلاء في الطبقة ١٢، في ترجمة أبو بكر الأصبهاني ج ٦١ ص ٧٠٤.

[٣] وهو ما بيّنه د الريسوني في بحثه.

[٤] وهي عنده الإسلام واليهودية والنصرانية والزرادشتية والهندوسية والإلحاد.

[٥] «الإعلام بمناقب الإسلام» أبو الحسن العامري، بتحقيق أحمد عبد الحميد غراب ص ٣٢١، طبعة دار الصالة للثقافة والنشر عام ٨٨٩١.

كما جاء عن البزدوي ت ٣٨٢ الحديث في علل الأحكام، في كتابه «أصول البزدوي» عن تقسيم العلة[١]، ومناسبتها وملاءمتها.

ثم جاء إمام الحرمين أبو المعالي الجوينيّ ت ٤٧٨، فتحدث عن «الاستدلال»[٢] وقصد به المصالح المرسلة كما هو مفهوم مما كتب، وعرّفه بأنه «معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه» فقد أرجعها إلى ثلاثة أقسام «فالمذاهب إذا في الاستدلال ثلاثة: أحدها[٣]: نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل، والثاني[٤] – جواز اتباع وجوه/الاستصلاح والاستصواب قرُبَت من معاني النص أو بعُدت، إذا لم يصد عنها أصلٌ من الأصول الثلاثة، الكتاب والسنة والإجماع، والمذهب الثالث – هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة»[٥]. ثم تحدثّ الجويني عن المقاصد بلفظها في باب تقاسيم العلل والأصول، فعرض منها خمسة أقسام، القسم الأول هو «ما يعقل معناه وهو أصلٌ ويئول المعنى المعقول فيه إلى أمرٍ ضروري»، والثاني «ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة، «، والثالث «ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض جلب مكرمة أو نفي نقيضها»[٦]، والرابع «ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب اليه تصريحا ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كليّ» وهو يقصد في هذا الباب ما كان من مكملات لمراتب التحسينات، كما ذكر في مثاله عن الكتابة في العتق. والقسم الخامس، وهو «ما لا يلوح فيه للمستنبط أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة» مثل العبادات المحضة. والواضح أن تقسيمه

[١] أصول البزدوي ص ٣١٣ باب تقسيم العلة.

[٢] «البرهان» أبي المعالي الجويني تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة جامعة قطر، ج٢ ص ١١١٣

[٣] وعزاه إلى القاضي الباقلاني وبعض متكلمي الشافعية.

[٤] وهو ما عزاه إلى الإمام مالك، ووصفه بالإفراط في الاستدلال!

[٥] السابق ص ١١١٤

[٦] وهي مرتبة التحسينات

هنا إلى الأقسام الخمسة ليس قسيما للأقسام الخمسة في مقاصد الشريعة كما عُرفت بعد، بل هي في رتب تلك المقاصد، من ضرورات وحاجياتٍ وتحسينات ومكملات لها. ثم أشار إلى المقاصد الخمسة من ناحية العدم كذلك فقال « وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها وبالجملة الدم معصوم بالقصاص ومسألة المُثقل يهدم حكمة الشرع فيه والفروج معصومة بالحدود ولا يخفى ما فيها من الاضطراب والأموال معصومة عن السراق بالقطع»[١]. وما يستدعى النظر هو حديثه عن المنهيات، أو المزاجر بتعبير أبو الحسن العامريّ، من حيث لم يتحدث أحدهما عن المقاصد من حيث الوجود أو ما أُمر به لتحصيلها، بل ما ورد لمنع عدمها ليس إلا!

وجاء من بعد الجويني الإمام أبو حامد الغزاليّ ت ٥٠٥، فأبدع في كتابه المستصفى، وجاء فيه بمحصلة ما كتب من سبقوه في هذا المجال. فقد ذكر في خاتمة الحديث عن القطب الثاني وهو عن الأدلة المثمرة عنده، ما رأى أن يستثنيه منها، ويسميها الأدلة «الموهومة»، وهي عنده أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح[٢]. قال الغزالّي «وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها»[٣]. وهو هنا لم يقتصر على ذكر التقاسيم الثلاثة لرتب الأحكام من حيث قوتها، بل أشار، وللمرة الأولى بهذا الوضوح، إلى مكملاتها ومتمماتها.

وقد ذكر ابن الحاجب ت ٦٤٦ في «مختصر منتهى السول والأمل» أن العلة تأتي بمعنى الباعث[٤]، أي القصد، وشرح طرقها.

[١] «البرهان» للجويني ج ٢ ص ٦٨٢، تحقيق صلاح عويضة، طبعة دار الكتب العلمية ٧٩٩١.

[٢] «المستصفى» أبو حامد الغزالّي ج١ ص ٥٦١

[٣] السابق ص ٤٧١

[٤] «مختصر شرح منتهى السول والأمل» ابن الحاجب، ج٢ ص ٩٥٠١ تحقيق د نذير حمادو، طبعة دار ابن حزم

وكان من أكبر المساهمين في تأصيل المقاصد الإمام العز بن عبد السلام ت ٦٦٠، في كتابه «الإحكام في قواعد الأحكام»، حيث بنى مؤلفه على بيان المصالح والمفاسد، وربطها تصريحاً بالمقاصد حيث قال «ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»[١].

ولم يكن قبل القرن الثامن الهجري، حتى اكتمل عقد التدوين في باب المقاصد بما ألّف إمام المقاصد أبو اسحاق الشاطبي المالكي ت ٧٩٠ في «الموافقات في أصول الشريعة»، فبلغ الغاية وأوفى على الكمال كما عَبّر الشيخ أبو زهرة رحمه الله. وفضل الشاطبيّ على علم المقاصد ليس منحصراً في بيان المقاصد الخمس ومراتبها، ودرجة قوتها من ضرورة وحاجة وتحسين. بل أفرد الشاطبيّ كتاباً مستقلاً في هذا الباب الذي نحسبه من أهم ما يجب على علماء اليوم دراسته وتطبيقه. وسيكون عرضنا لبناء المقاصد معتمداً أصلاً على ما اسسه هذا العالم الفذّ.



[١] «قواعد الأحكام» العز بن عبد السلام ص ٧ طبعة دار الكتب العلمية

شرح المقاصد العامة للشريعة ومراتبها

مقاصد الشريعة:

ذكر العلماء أنّ الأصل في مقصد الشارع الحكيم سبحانه من التشريع هو جلب المصالح للعباد ودرأ المفاسد عنهم، بما علم من خلقهم وما يحتاجونه للاستصلاح والإستمرار والبقاء «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير»الملك ١٤، وهو ما ذكره العز بن عبد السلام والغزاليّ وغيرهما. وهو قول صحيح على الجملة وإن احتاج إلى بعض ترديد النظر فيه، وهو ما سنقوم به بعد في محاولة للنظر في العلاقة بين المصالح والمفاسد وبين المقاصد وبين المبادئ، والنظر في ترتيبها ونسبتها إلى بعضها البعض.

فمقاصد الشريعة هي تلك المعاني الكليّة التي ترجع اليها كافة جزئيات الشريعة الغراء، وتقع كل الجزئيات تحت واحدة منها بلابد. وقد حصرها العلماء في خمسة مقاصد أصلية، الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقد شهدت العقول بضرورة حفظ تلك المقاصد حتى دون ورود الشرع بها، بل هي، في أعلى رتبها من ضرورات العقول ومن مستلزمات الفطر ومحفوظة في كلّ ملة. وقد جاءت الشريعة بإتمامها على خير وضعٍ وأفضل طريق وأصوب تقدير.

ذلك أنّ حفظ الدين هو أعلى ما يقصد اليه الشارع، وما جاء حفظ النفس إلا ليقوم بها الدين، فإن عدمت الأنفس عدمت الديانة. ومن هنا رأينا بعض الأصوليين يقدمون حفظ النفس على حفظ الدين، لكننا قدّرنا أنّ ذلك لم يرد إلا في جزئية واحدة وهي النطق بكلمة الكفر، بينما قدّم الدين على النفس في جزئيات عديدة، كما إن سبحانه جعله قصدا وعلة أصلية للجهاد بينما نطق كلمة الكفر هي وسيلة لمقصد، والفارق بينهما واضح.

وتتفرع كافة الأحكام على تلك المقاصد، بأيّ طريق يستنبطها الفقيه من الأدلة الشرعية، والتي تمثل قصد الشارع الحكيم فيما وضع من تشريع، يخدم المقصد الأصليّ ويأتى بالمقصد على تمامه.

وتتراوح الأحكام التشريعية حسب قوتها ودرجتها إلى ثلاثة رتب، ما يقع منها موقع الضرورة، ثم الحاجة، ثم التحسين. فالضرورة هي ما يمكن للحياة أن تستمر دونها، أو بفقدها يُفقد عضو من الأعضاء أو الولد أو كلّ المال. وقد تناولها العلماء في أبحاث الإكراه وقسّموها إلى مراتب، منها الضرورة الملجئة، ومنها غير الملجئة، مما لا محلّ للاستطراد فيه في هذا الموضع. والحاجة هي ما يمكن للحياة أن تستمر معها لكن بمشقة تخرج عن حدّ المعتاد. أما التحسين، فهى ما تكون به الحياة أفضل وأطيب وأطهر، فليست في مستوى الضرورة ولا الحاجة[١].



[١] راجع «الموافقات» للشاطبيّ في شرح المقاصد ولواحقها، كتاب المقاصد ج٣، ص ٥ وبعدها.

منظومة المقاصد

وضعت منذ نيّف وعشرين عاماً شكلا يمثّل المنظومة المقاصدية، ويكون ترتيبها ظاهراً في مستوى وضع عناوينها، يبين منه ما يأتي منها قبلاً وما يلحق بها بعداً، تيسيراً على طلابي في محاضرات أصول الفقه التي كنت ألقيها في دار الأرقم ومركز بدرٍ، في التسعينيات، حوالى عام ١٩٩٢ وبعدها. وها هو الرسم المرفق أسفل الفصل.

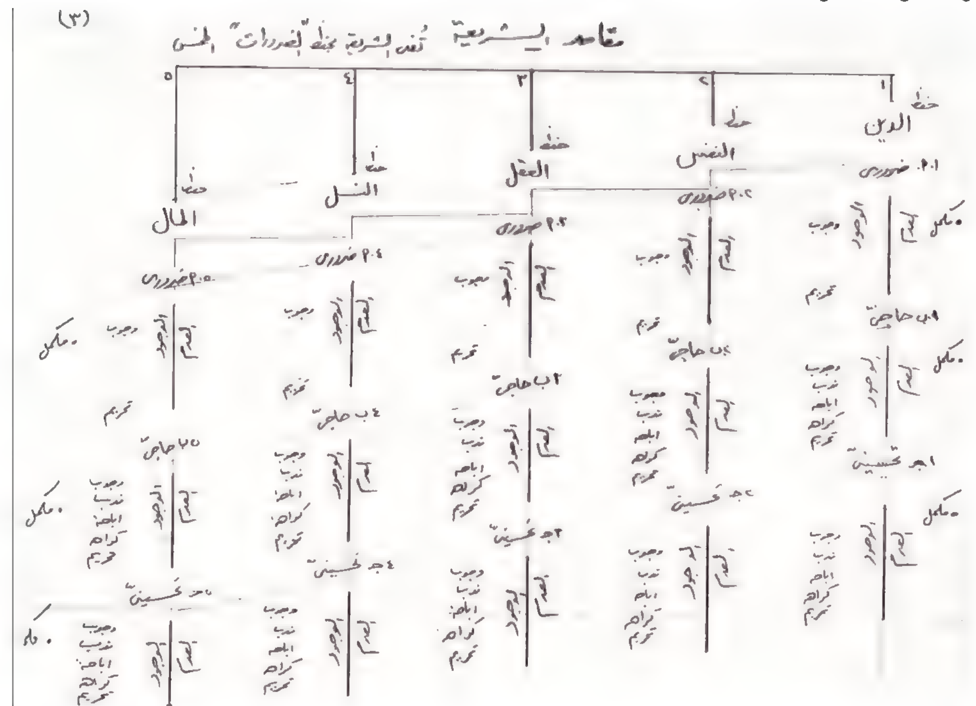
ثم إن هذه المقاصد العامة التي قصد الشارع إلى حفظها، قد رتّبت على درجات من الأولوية في الحفظ والتقديم، فجاء منها ما هو ضروريّ لا يمكن الحياة بدونه، ثم ما هو حاجيّ مما تشقُّ الحياة على المكلف دونه، ثم ما هو تحسينيّ مما يجعل الحياة أفضل وأقوم، فتكوّن لنا خمسة عشر قسماً. ثم جاء تحت كلّ درجة من هذه الدرجات الثلاث ما هو من الأحكام التكليفية الخمسة، واجبة ومندوبة ومباحة ومكروهة ومحرمة، إلا في مستوى الضرورة فلا يكون إلا الوجوب والتحريم، فيكون بذلك ستون قسماً. ثم تنقسم كلّ منها إلى الوجود والعدم، أي ما يتكفل ببقاء القصد وجوداً، وما يتكفل بمنعه من العدم، فيكتمل منها مائة وعشرون قسماً، قد وقعت تحتها كلّ أحكام الشريعة بلا استثناء، إذ هي مصدرها أصلاً وبالمقام الأول. ثم لكلّ منها مكملات أو متممات تكمل بها أوصافها على وجه الكمال. يقول الشاطبيّ « فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين .. وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة .. وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان»[١]. وكلّ هذه الأقسام تقع في مجالات الحياة كلها من عبادات وعادات ومعاملات وجنايات كما بيّن.

[١] «الموافقات» الشاطبيّ، ج٢ ص ٠١، طبعة دار المعرفة، تحقيق عبد الله دراز

فمقاصد الشريعة ليست أحكاماً في ذاتها، ولا هي أدلة شرعية كذلك، وإنما هي مبنية على استقراء تامّ لما ورد في الشريعة من جزئيات، استخلص منه العلماء والعقلاء أنّ مقصد الشارع بأحكامه كافة هو الحفاظ على تلك المقاصد، بإتيان ما يقويها ومنعها من العدم بالنهي عمّا ينفيها. والفكر في هذه المقاصد يتدرج من الجزئيات إلى الكليات، فالمقاصد، ثم يعود مرة أخرى ليكون حاكما على الجزئيات، كما هو معلوم من الاستقراء[١].

والأحكام التشريعية تتمايز وتتقدم وتتأخر حال التعارض، بنظر الفقيه، حسب موضعها من تلك المنظومة التي قدّمنا. فإن حاجة حفظ النفس أعلى رتبة من تحسين حفظ الدين، ومن هنا يحلّ للمرأة أن يراها الطبيب الأجنبي للحاجة، مع وجود المحرم قطعاً، من حيث إن الحجاب تحسينيّ على وجه القطع سواء في رتبة حفظ الدين أو رتبة حفظ النسل، وقس على ذلك.

على هذا البناء الرائع القويم، قامت شريعة الله، وصحّ قول من قال إنها تصلح لكلّ زمان ومكان وحال.



[١] راجع بحثنا «تطور علم أصول الفقه .. من الشافعي إلى الشاطبيّ»
http://www.alukah.net/sharia/1048/82855/

بين مقاصد الشريعة ومبادئها

ظهر في العصر الحاضر، بل في العقود القليلة الماضية، من يتحدث عن مبادئ الشريعة، ثم يربطها بمقاصد الشريعة بما يوحي إنهما واحد[١]. وقد استتبع هذا النظر خرابٌ كثير في توجيه النظر وتحرير المنهج، مما أدى إلى تحريم ما أحل الله، وتحليل ما حرّم، بناء على هذا الخلط.

الحقّ أن هذا المُصْطَلَح «مبادئ الشريعة» مصطلحٌ مُحدثٌ لم يأت له ذكرٌ في أيّ من كتب الأصول أو القواعد الفقهية فيما ورد لنا عن العلماء الأثبات، إنما هو جديد مُحدثٌ يجب الحذر عند استخدامه حتى لا تختلط به المفاهيم كما بيّنا في بعض كتبنا من قبل عن الوسطية والحداثة والاجتهاد، ومثلها من المفاهيم التي هي حقٌّ يختلط به باطل. إنما الذى ورد لنا عن العلماء هو تعبير «مقاصد الشريعة». والفرق بين المقاصد والمبادئ كبير. فالمقصد يمثل المراد من الأمر المقصود اليه بالمقام الأول، وهو يغطي مساحة المسألة من بدايتها إلى نهايتها بالمآل. وهو مستنبطٌ من تفصيلات الشريعة ومن عموماتها ومجملاتها وكلياتها. أما تعبير المبادئ، فإنه مبتوت الصلة بالأحكام التفصيلية، وكأنه «بُدأ» به، فهو أولٌ والتفصيلات تالٍ، ومن هنا فلا حرج أن تُترك التفاصيل لصالح المبدأ، وليس الأمر كذلك في المقاصد، إذ هي تالية لدراسة التفصيلات، ثم تعود بعدها لا لتنفض تلك الجزئيات التفصيلية عن نفسها، وتعمل مستقلة عنها، بل لتُعين على تعيِين حُكم ما لم يوجد له حكم تفصيليّ في جزئيات الشريعة الثابتة. وهو بالضبط معنى «المصلحة المرسلة» التي بيّناها من قبل وهي «المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها أو إلغائها، وإن لاءمت تصرفات الشرع على الجملة بأن اندرجت تحت دليل كليّ، دون دليل خاص معين». فتصرفات الشرع هي مقاصده العامة، وهي التي يمكن، فيما لا نصّ فيه على الخصوص، أن يُستهدى بها لاستخراج حكم الشرع فيها.

[١] انظر على سبيل المثال لا الحصر مقال د جاسر عودة «ما الفرق بين أحكام الشريعة ومبادئ الشريعة؟» http://feker.net/ar/2012/10/12/12583/

والحق الذي ندين به هو أنّ للشريعة مقاصد، ولها مبادئ، لكنهما ليسا سواء، بل يتمايزا ويختص كلّ منهما بميزات، كما أنّ لكلٍ دوراً يلعبه في رسم معالم هذه الشريعة الغراء. فيجب التأكيد على أنّ تعبير «مبادئ الشريعة» وليس مقاصدها هو إجراءٌ مُتعمدٌ يهدف إلى تمييع ما يأتى تَحتها، ويبعدُ بها عن الأحكام الشرعية ما أمكن، إذ إن قيل إنّ المبادئ هي المقاصد، وجب أن يرجع المشرعون إلى جزئيات هذه المقاصد العامة، وهي تفاصيل الأحكام، وهو بالضبط ما لا يريدونه. فلا يعقل أن يَعتدّ المشرع بكليةٍ نشأت أصلاً من مجموع جزئياتها، أي أدلتها، كما يسميه الشاطبيّ «الإستقراء المعنوي»، ثم يُغفِل إعتبار هذه الجزئيات ذاتها.

ومبادئ الشريعة، كما نراها، هي تلك المعاني العامة المطلقة التي تحيا عليها البشر بلا استثناء، وهي أساس الوجود البشري وقاعدة صلاحه كبشرٍ.

أمّا مقاصد الشريعة، فهي، كما قلنا، تلك المعاني الكليّة التي ترجع اليها كافة جزئيات الشريعة الغراء، وتقع كل الجزئيات تحت واحدة منها بلا بد. فإن جاء أمرٌ ليس فيه حكم تفصيليّ واردٌ ثابتٌ على مستوى الأحكام التكليفية، ارتفع الفقيه بالمسألة ليلحقها بأحد الأقسام الخمسة عشر، ثم يردها بذلك إلى أحد المقاصد الخمسة، لتعينه على تعيين موضع هذه المسألة في منظومة المقاصد العامة. وهو المقصود بمعنى المصلحة المرسلة، التي لا دليل خاص عليها، ومن ثمّ، يلحقها الفقيه بما هو أعلى منها في منظومة المقاصد، ليستنبط حكمها. وهذه العملية تستلزم علماً واسعاً وإحاطة شاملة بكلّ جوانب الشريعة وأصولها، وهى ليست عبثاً يتحدث فيه المبتدؤون وأنصاف المتعلمين، فهو أرفع وأدق من الفتوى في الأحكام التي عليها أدلة شرعية ثابتة كأن تقع تحت نصٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو أي من الأدلة التي ذكرنا آنفاً.

أما عن هذه المبادئ، فهي أمر يختلف عن هذه المقاصد، إذ هذه المقاصد، كما بيّنا، استنبطت من جزئيات الشريعة بدلالة قطعية، أما تلك المبادئ فهي تعنى الحِكَم الأوّلى التي يعتقد الناظر أنها المرجعية من وراء هذه المقاصد، كما بيّنها الطاهر بن عاشور، مثل: الحرية، الفطرة، العدل، السماحة، المساواة

وإن اختلط عليك الفرق، فإن المقاصد هي الأقرب للتطبيق، إذ استخرجها المستنبطون من أحكام جزئية محددة محدودة وردت في القرآن وبيّنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنة التي هي بيان وحكمة. أمّا المبادئ فهي أعلى مرتبة من المقاصد وتطبيقها يتسع لكافة الأقوال والآراء والمذاهب الممكنة في ترسم الحق، تطابقاً أو توهماً. بينما المقاصد هي التي تتخير بها وجه الحق من تلك الممكنات.

وإذ تحدثنا عن مبادئ الشريعة، فإن بطلها وكاشف أسرارها في عصرنا هذا، وإن لم يسمها بذلك، هو الإمام الجليل والفقيه الأصوليّ المُجتهد محمد بن الطاهر عاشور التونسيّ، شيخ جامعة الزيتونة، وصاحب المؤلفات العظيمة مثل «مقاصد الشريعة الإسلامية» و«النظام الإجتماعيّ في الإسلام»، و«التحرير والتنوير»، وغيرها من جليل المؤلفات وفريدها في التفسير واللغة والبيان والحديث. ولعمرى، ليذكّرك كتابه الجليل في شرح «ديوان بشار» بما فيه من إمامةٍ في الفقه اللّغوىّ، وحِرصٍ على العربية وتملك ناصيتها، ودأبٍ في البحث والتنقيب، بكتاب «المُتنبى» لإمام اللغة وفحلِ البيان في عَصرِنا العَلامة الجليل محمود محمد شاكر، رحمهم الله جميعا.

وسيرةُ الشيخ الإمام بن عاشور مَسرودة في كثيرٍ من المَواضع، لا داعي لترديدها، يجدها القارئ في أعلام الزركليّ، وفي العديد من المؤلفات التي كُتبت عنه، في العقود الأخيرة من القرن السالف.

ونحن هنا نبيّن للناظرين في حال الناس والدنيا اليوم، والمفتين فيها، ما عليهم أن يعتبروا حين التصدى للحديث عن مَصائر الأمم وأقدار الشعوب، وأن الإلمام بالشريعة لا يكون بتحقيقٍ في أطرافها، بل بالغوص في أعماقها واستخراج كامن لؤلؤها، وكشف خفيّ أسرارها. وقد ألمحنا من قبل في مُسلسلنا عن «مقاصد الشريعة .. والتجديد السنيّ المعاصر»[١]، إلى ضرورة إعادة النظر في التناول المقاصديّ للشريعة، حتى نتجنب ويلات ما نراه اليوم من تفتت على الساحة الإسلامية، فلعلّ قراءنا الأحباب أن يرجعوا اليه إن شاؤوا.

[١] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72864

وهذه المبادئ يشترك فيها كل دين سماوي ووضعيّ، بل كلّ فلسفة ظهرت على وجه الأرض. فإنه لم يُعرف أنّ قائل يعتد بقوله قال بعدم الحرية، أو بجواز الظلم، أو بوجوب عدم المساواة، لكن الأمر هنا أنّ الإسلام جاء بنصف الميراث للمرأة مقارنة بالرجل، فهل نتعدى هذا النص المحكم، ونجعلهما متساويين، لمراعاة مبدأ المساواة؟ ومثل هذا المثال، تجده في كافة أحكام الشريعة، إذ المساواة لها مفهوم خاص في منظومة الإسلام، لا تشترك فيه مع غيرها إلا في أحرف الكلمة.

فالشرع الحنيف أتى بتفاصيل الأحكام الجزئية في كافة مجالات الحياة، تحت تلك المقاصد الكلية، يدل بها على مصالح العباد في كافة الأحوال، وهو معنى أنّ الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وحال. فالعدول عن التحاكم إلى هذه الأحكام الجزئية، وما يستنبط منها بكافة أدلة الإستنباط الشرعية، ليكون التحاكم إلى المبادئ التي هي حِكَماً للمقاصد، إنْ صَحّت، عبث وازدراءٌ للشريعة وتحكيم للهوى، فالحرية تعنى آلافا من الطرق والتصرفات في حياة المكلف، الفردية والجماعية، يمكن له أن يتبعها، يدعى أنه قد سار على مبادئ الشريعة! فترى المرأة تخلع لباسها وتتعَاهر في مشيتها، وهي حرةٌ في هذا التصرف، لأنّ الحرية مبدأ من مبادئ الشريعة. وقل ذلك في العدل والمساواة وبقية ما ادعوْا أنه من تلك المبادئ. الرجوع إلى المبادئ إذن، دون المقاصد، هو تحلل من الشريعة وخروجٌ عن حكم الله سبحانه، وإهدار لمبدأ طاعة المشرّع.

ابن عاشور ومبادئ الشريعة:

وقد جرى بن عاشور في بحث المقاصد على سبيلٍ يَختلف في النّظر اليها عما جَرى عليه العُلماء في توجِيهها، وما دَرَج عليه الدارسون في هذا العلم، من أنها تُعنى بحفظ الضرورات الخمس، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وإن كانت تلتقي بها في أعلى مراتبها. فابن عاشور، وإن أدرج الضرورات الخمس في عامة مصالح الناس، يعنى بالمقاصد أمرين: العلل الأولى أو المبادئ الأصلية التي بنيت عليها الشريعة، وجعلها الفطرة التي بني عليها الدين وخلق بها الإنسان، ومقاصدها هي السَماحة والمُساواة والحُرية، ثم الثاني، وهو الأدْني

منها، علل الأحكام التفصيلية أو الجزئية التي جاءت في مفردات في الشريعة. ونكاد نُجزم من دراستنا لمَنهج الإمام، إنه إنما عرّف المقاصد بالحِكَمَ التي تقوم عليها الشريعة والتي تكون سابقة لمقاصدها، وبعلل الأحكام التي تتبنى عليها، ونعت المبادئ بالمقاصد، كما ذكرنا.

وسنقوم هنا في النظر إلى ما ذكر في هذا المقام، فليس أفضل مما دوّن.

الفطرة، التي بُني عليها الإسلام، هي أصْلُ أصول الشريعة، وهي التي بُني عليها الإنسان «فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا»الروم ٣٠، وقوله صلى الله عليه وسلم «كل مولودٍ يولد على الفطرة»، فمنها تصدُر كلّ تصرّفاته، وبموافقتها تصلح هذه التصرفات أو تفسد، فهي «جملة الدين في عقائده وشرائعه»[١]. وقد جَاءت كلّ الأحكام الشرعية تؤكدَ حكم الفطرة، وتصونها، وتمنع إفسادها، وتنظّم موارِدُها، كما في احكام ، الوضوء والطهارة، والزواج والرضاع، والقصاص والحدود، وإنشاء المعاملات وإبرام العقود، وكافة الأحكام الشرعية، إذ تتوجه بناءاً على هذا الغرض ولتأكيده. فكلّ ما ينافي الفطرة السليمة من العيب الخالية من الدنس، فهو من أمر الله وشرعه، ولذلك فإن الشريعة لمّا جاءت لم تهدم كلّ ما قبلها، بل جاءت «بالتغيير والتقرير»[٢]، فأقرت ما هو من الفطرة، وبدّلت ما يناوئها ويضادها.

والسماحة، هي مقصد من أعظم مقاصد الشريعة، يجدها من استقرأ احكامها، منتشرة في كافة الأحكام الشرعية والتوجيهات النبوية، وهي معنى الوسطية والإعتدال في الشرع، ومعنى اليسر في الدين، قال تعالى «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» البقرة ١٤٣، وقوله صلى الله عليه وسلم «رحم الله رجلا سمحا إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى» البخارى. ولذلك سُمى الدين بالحنيفية السَمحة كما في حديث البخارى. وقد بنيت عليها اكثر أحكام الشريعة بلا شذوذ، ولا عجب، إذ الدين هو الفطرة، والفطرة لا تستقل عن السماحة، والسماحة تأتي من معنى الرحمة، التي هي مقصود بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم «وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ» الأنبياء ١٠٧. وقد جاءت السّماحة في تفاصيل

[١] مقاصد الشريعة» الإمام الطاهر بن عاشور ص ١٧٢

[٢] السابق ٠٤٣

الشرائع كما في المُعاملات من أحكام البيوع، والتيسير في الزواج، وتحريم الإعضال، وأنواع الرخص، والحثّ على الدخول فيها بحقها، وما لا يحصى من الجزئيات التي وردت مبنية على هذا المقصد.

والمساواة، هي مبدأ عام للتشريع، وهي الأصل في المعاملات وإقامة الحُدود، إذ القصد من القصاص العدل بين الناس، الذي يقوم على أنهم سواسية بلا فرق، إلا ما فرضَه ظرفٌ طارئ على الأصل كالعبودية، او الصِغر، أو فساد العقيدة. والنساء سواسية كالرجال في أصل التكليف وفي الحقوق بحسب الفطرة الخاصة بكِلا الجنسين «فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ» آل عمران ١٩٥. والمساواة مثلا في مفهوم الشريعة تستدعى حفظ الدين والتساوى في الجامعة الدينية، وحفظ المال لتساوى حقوق المِلكيات بين الناس. وفي المساواة بين المسلم وغير المسلم، يقرر بن عاشور أن الأصل هو المساواة في غالب الحقوق لخضوعهما لحكومة واحدة، كما في القاعدة الفقهية بالمذاهب الأربعة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، ثم إجماع العلماء على منعهم من الولايات الكبرى، لأنها، كما ذكر بن عاشور، تنافي مقصد حفظ الدين، وهم غير مؤتمنين على الجامعة الدينية التي تقوم علي حفظها الحكومة المسلمة، لا على أي جامعة أخرى كالقومية أو العرقية، منها أنها لا تتمشى مع منع عقد الولاء معهم لما ثبت في القرآن من ذلك، وكذلك ما في الولاية العامة من التشريف المضاد لذم الكفر وتحقيره. ثم ما في الجبلة من منع مساواة الرجل للمرأة في حق الإنفاق، إذ هو حق لها دونه، ومنع مساواة المرأة للرجل في كفالة الصغير لقدرته على الإنفاق والتوجيه، وهي أمور ثابتة في مبدأ الفطرة.

والحرية، مبنية على أن «إستواء افراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»[١]. من هنا جاء التأكيد على القضاء على العبودية التي هي ضد الحرية. والشرع يؤكد على أن الحُرية تجرى في الإعتقاد والعمل، فحرية الإعتقاد تعنى التحرر من الخرافات والأوهام التي أضافها الإنسان لدين الفطرة، في غيبة من عقله، وحرية

[١] السابق ٠٩٣

العمل تعنى أن «الداخلون تحت الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين من أحد. ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحدٌ أن يحملهم على غيرها»[١]. وقد نوّهنا بأولوية هذا المقصد الشرعيّ في مقالنا عن التجديد السنيّ حيث قلنا أنّ «هذا يدلّ على عِظم قدر الحرية وحق التعبير، والدفاع عنهما ولو بالموت دونهما، وهو أوضَحَ من ان ندلّل عليه. ولتحقيق هذا المَقصد، يجب على المُجتمع المُسلم عامة، ويندب للفرد خاصة، ان يشارك في كل عملٍ من شأنِه أن يأتي بالحُرية، ويمنع الكَبتَ والظُلم»[٢].

ثم يتحول بن عاشور إلى الحديث عن مقاصد الشريعة في أوجه الأحكام الشرعية التي تتناول مناحى الحياة الإنسانية في شتى جوانبها. فمقاصد الشريعة في القضاء «أن يشتمل على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفيّ، وذلك مأخوذٌ من حديث الموطأ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إنما أنا بشر، وإنكم تختصِمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحقِ أخيه فلا يأخُذه، فإنما أقتطعُ له قطعةً من النار»[٣]. ثم مقاصد الشرع في نظام العائلة «أن الأصل الأصيل في تشريع العائلة هو إحكام آصرة النِكَاح، ، ثم آصرة القرابة ، ثم آصرة الصهْر، ثم ما يقبل الإنحلال من هذه الأواصر الثلاثة»[٤]. ثم تحدث عن مقاصد المال والتصرفات المالية، يقول «فالمال الذي يَتداول بين الأمة ينظر اليه على وجه الجُملة وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة حقٌّ للأمة عائدٌ عليها بالغنى عن الغير. فمن شأن الشريعة أن تضبط نظام إدارته بأسلوبٍ يحفظه موزعاً بين الأمة بقدر المستطاع، وأن تعين على نمائِه في نفسه أو بأعواضه بقطع النظر عن كون المنتفع به مباشرة أفراداً خاصة، أو طوائف وجماعاتٍ صغرى أو كبرى، وينظر اليه على وجه التفصيل بإعتبار جزء منه حقاً راجعاً لمكتسبه ومعالجه

[١] السابق ٦٩٣

[٢] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72864

[٣] السابق ٨٩٤

[٤] السابق ٠٣٤

من أفراد أو طوائف أو جماعاتٍ معينة أو غير معينة، أو حقاً لمن ينتقل اليه من مكتسبه»[١].
وهكذا في أحكام التبرعات والشهادة وغيرها.

الفطرة، السماحة، المساواة، الحرية، هي الأساس الذي بنى عليه ابن عاشور مبادئ الشريعة، أو مقاصدها العليا إن أردت، وهي بلا شك مرتكزات لا غنى عنها لبناء أي مجتمع عمرانيّ قويم. لكنّ الفطرة قد تنتكس، والسماحة قد تصير ضعفا وتهاوناً، والمساواة قد تنقلب إلى فوضى لا سراة لها، والحرية قد تصبح مطلقة تفسد أكثر مما تُصلح. ومن ثم، جاءت مرتبة المقاصد في المنظومة التي رأينا، لتحدد حدّاً لكل مبدأ تكون عليه الفطرة والسماحة والمساواة والحرية في تطبيقاتها المثلى.

ولا يخفى فضل هذا النظر وأهميته لمن يتصدى للقول في الحكومة الإسلامية، وللقيام بها فضلاً عن القول فيها، إذ إن مناحى النظر في متطلبات الحياة الحديثة، وضَرورة التشريع في كافة ما يَعرِض على الناس من حاجاتٍ، يجعل إعتبار هذه المقاصد الكلية غاية في الأهمية، وموَجّهاً للتقنين جمُلة وتفصيلاً.

ومما يجدر بالذكر والتنويه هنا هو أن المَقاصد الشرعية التي ذكرنا، والتي هى في رأينا مبادئ الشريعة، والتي نبّه عليها بن عاشور، ليست عِللا للأحكام التفصيلية، ومن ثمّ لا يمكن أن نرجع اليها في إصدار الفتاوى دون الرجوع إلى جزئيات الشرع وأدلته. وهذا الإلتفاف حول الشرع هو ما ينادى به عدد من المنتمين إلى الإسلام، النائين عنه قلباً وفكراً، بالرجوع إلى مبادئ الشريعة، أي مقاصدها العامة. وهذا خلل عقدي، لا إختلاف في الإجتهاد كما يهيأ للعامة. ودور المقاصد، بأي من معانيها أو مستوياتها أن تُرشِد المُجتهد في الأحكام بشكلٍ عام، يوجه إجتهاده في الطريق الصحيح، لا أن يكون علة مباشرة للحكم، إلا فيما كان من مصلحة مرسلة.

فإن جاء أمرٌ ليس فيه حكم تفصيليّ واردٌ ثابتٌ على مستوى الأحكام التكليفية، ارتفع الفقيه بالمسألة ليلحقها بأحد الأقسام الخمسة عشر، ثم يردها بذلك إلى أحد المقاصد

[١] السابق ٦٥٤

الخمسة، لتعينه على تعيين موضع هذه المسألة في منظومة المقاصد العامة. وهو المقصود بمعنى المصلحة المرسلة، التي لا دليل خاص عليها، ومن ثمّ، يلحقها الفقيه بما هو أعلى منها في منظومة المقاصد، ليستنبط حكمها كما ذكرنا آنفا. وهذه العملية ليست عبثاً يتحدث فيه المبتدؤون وأنصاف المتعلمين، فهو أرفع وأدق من الفتوى في الأحكام التي عليها أدلة شرعية ثابتة كأن تقع تحت نصٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو أي من الأدلة التي ذكرناها آنفاً.



العلاقة بين المقاصد والوسائل

وإذ وصلنا في بحثنا إلى هذه النقطة الهامة، فلعلنا نُبيّن الغرض من هذا القسم والقول فيه، فنقول وبالله التوفيق، إن الخلط بين المقاصد والوسائل كان ولا يزال أمراً يُحدث الكثير من الخلل في إصدار الأحكام والفتاوى حتى في أوساط المفتين، من حيث التصور ومن حيث التطبيق الذي ينبني على هذا التصور. ولعل جزءاً من ذلك يرجع إلى قواعد معينة استقرت في الشرع ثم لم تتضح كليّة بالتطبيق والأمثلة، وأعنى بها قاعدة «أنّ الوسائل حكمها حكم المقاصد»[١] وينبني عليها بعض القواعد الكلية مثل أن «ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب»، وقاعدة «سدّ الذرائع» التي انبنت على مفهوم الوسائل. ثم قاعدة «يُغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[٢]، وهي، بظاهرها، تناقض القاعدة الأولى كما هو ظاهر.

والوسائل حكمها حكم المقاصد بشكلٍ عام، كما عبر القرافي، قال «وموارد الأحكام على قسمين، مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية اليها. وحكمها حكم ما أفضت اليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»[٣].

وهذا النصّ في غاية الأهمية إذ ينبه إلى أمورٍ عدة، أولها، أنّ المقاصد حكمها حكم الوسائل من تحليل وتحريم. فما كان وسيلة إلى مقصدٍ واجبٍ كان واجباً، وما كان وسيلة إلى مفسدة محرمة كان محرماً. وثانيها، إشارته إلى أن رتب الوسائل أخفض من رتب المقاصد، وهو، فيما نحسب، إشارة إلى ما يراد من القاعدة التي ذكرنا من إنه «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»، فانخفاض الرتبة هنا لا يصح أن يكون في الحكم، إذ أثبتنا أنّ الحكم

[١] «الفروق» للقرافي ج٢ ص ٩٥ الفرق الثامن والخمسون، طبعة دار الكتب العلمية

[٢] انظر «الأشباه والنظائر» للسيوطي طبعة دار الكتب العلمية القاعدة السابعة الثلاثون ص ٨٥١

[٣] الفروق للقرافي ج٢ ص ١٦

مماثلاً، إلا في استثناءات معينة، فيكون في مغفرة ذنب الفاعل لها. فعلى سبيل المثال، النظر وسيلة إلى الزنا، لكن حكم النظر لم يكن كحكم الزنا، بل ولا حكم له أصلاً في الدنيا، وهو مغفور بإذن الله وقد يعتبر من اللمم إن لم يصرّ عليه الفاعل، وذلك لأنه وسيلة لا مقصد. وقد يتبيّن من هنا أنّ الوسيلة التي أدّت إلى مقصودها تختلف عن الوسيلة التي لا تؤدى إلى مقصودها. كذلك يدخل في هذا الأمر النية. فإن نية الناظر إلى المرأة المحرمة لا يجب أن تكون هي الزنا بالضرورة، لكن وقوع الزنا لا ريب فيه قد حقق المفسدة بكليتها. ومثال آخر، مبدأ العمل الديموقراطيّ البرلمانيّ، فيمن يراه محرّماً من حيث أنّ الديموقراطية هي حكم الشعب للشعب، لا حكم الله للشعب، وأن ما يراه الشعب حسنا فهو حسن، وما يراه الشعب قبيحاً فهو قبيح، لا أن ما يراه الله حسنا فهو حسن، وما يراه الله قبيحاً فهو قبيح. فإن النظر هنا يتوجه إلى عدة نقاط، منها إنه إن كان قصد القائل ما ذكرنا دون أي تأويل، فهذا بلا شك تعدٍ على حدود الله وتعيين شريك له في الأمر. أما إن شابه تأويل، فهو على ضروب، منها أن يقال الديموقراطية المقصودة هي وسيلة لغاية ومقصد، والمقصد هو تطبيق شرع الله تعالى، بل هي الشورى وليس لنا من الديموقراطية إلا أشكالها وطرق تطبيقها من مجالس نيابية وغيرها. قلنا فهذه الوسيلة لا تتعارض مع حكم الله تعالى، والوسائل لا حكم لها بذاتها إلا إن اقترنت بما هو من المقاصد، فإيجاب أو ندب أو إباحة أو كراهة أو تحريم. لكنّ قد يعترض قائل على هذا الضرب بأنّ للوسائل علاقة وثيقة بأصلها ومنشئها، وانتخاب ممثلي الشعب بواسطة العوام هو في حدّ ذاته ليس من الاجتهاد الشرعي في شئ، بل يجب أن يتم عن طريق أهل الحلّ والعقد ولا علاقة للعامة به. ومن ثم فإن هذا يخرج بتلك الوسائل عن كونها خالصة لا توقع مفاسداً، وإن لم تصل إلى حدّ مفسدة تعيين شريك لله في الأمر. ثم، يأتى ضربٌ ثالثٌ وهو إن قال الداعى إلى الديموقراطية السياسية، هي فقط وسيلة تمويه، وإن غرضنا هو الالتزام بالشرع وبصورة أهل الحلّ والعقد، لكنّ الواقع غلاب، ويجب التوارى في الأفعال. فلقائل أن يقول، لا يزال هذا الضرب يحقق مفاسد كثيرة منها إظهار الباطل في ثوب حق، ثم عدم القدرة على السيطرة على ردود الأفعال، وهكذا. لكن الشاهد هنا هو أنّ هذه الوسيلة حكمها غير حكم القصد، وهو الحكم بغير ما أنزل الله، فهو أمر لا جدال فيه

ابتداءً من حيث مناطه الأعلى الذي هو استلاب حق التشريع. أما الوسيلة ففيها هذا النظر. ومن هنا قلنا إنّ اغتفار الوسائل مُتَصورٌ، لا المقاصد.

لكن يجب أن يكون معلوماً أنّ الوسائل هي أفعال في حدّ ذاتها، قد تُقصد لذاتها، وقد تُقصد لغيرها، وحكمها في هذا يختلف حسب مقصودها، فإن تعرّت عن القصد فهي إما كأفعال العجماوات، إذ لا يعرو فعل عاقل عن القصد إلا إن كان نائما أو مجنونا أو سكراناً. وإما تتعلق بقصدٍ، فحينها يُنظر في هذا القصد من حيث الدرجة والرتبة والحكم، وأقصد الرتبة في المقاصد الخمسة والدرجة في مستوى الحاجة والتحسين، والحكم في الأحكام التكليفية الخمسة، ويُلحق الفعل بما يناسبه منها. ومثال الضمان والكفالة خير مثال على ذلك، فالضمان لا توقيت له، من حيث الضامن هو كصاحب الدين، مقصودا باستيفاء دفع المال، بينما الكفالة يكون فيها توقيت من حيث إن الكفيل وسيلة لحفظ المال أن يضيع مع عدم إحلال الكفيل محل المدين، لذلك أمكن التوقيت.

كذلك نظرٌ آخر، وهو أنّ الوسائل التي نتحدث عنها تقع في مستوى الحاجيات والتحسينيات إذ إن المقصد والوسيلة حكمهما متطابق في مستوى الضرورة، وهو الوجوب والنهي كما تبيّن في الرسم المرفق أعلاه. والاغتفار قد يكون في حكم الآخرة كما ذكرنا في مثال النظر للأجنبية بإطلاق بغير إصرار، إذ هو عمل بغير قصد إلى محُرَّم ابتداءً ولم ينشأ منه محرّم قطعاً، وهو وسيلة لغاية لم تقع، والأمر لله من قبل ومن بعد، لكن هذا مقتضى النظر الفقهي. أو يكون في الدنيا من حيث تحويل الحكم عن حكم المقصد إلى أخف منه، فيتحول ما هو مطلوب أو منهي عنه إلى الإباحة أو العفو أو رفع الحرج كما بيّنا في مسألة النظر للأجنبية في حالة المرض المؤدى إلى المشقة.

واعتبار هذه العوامل في النظر إلى المسائل المتعلقة بالوسائل يصحح الكثير من الأخطاء الفقهية التي تعترى واقعنا المعاصر من حيث أن اختلاط المقاصد بالوسائل، وعدم تقدير نسبة كليهما إلى الآخر وعلاقتهما ببعضهما ودرجة كلّ منهما ورتبته وحكمه الأصلي، سبب اصيل في الفوضى التي نراها شائعة، وفي اختلاف الأنظار الذي لا يقع وباله إلا على العاميّ المقلّد.

المقاصد والمصالح في الشريعة

من الثابت المقرر، أنّ القصد المطلق الكليّ من وضع الشريعة هو جلب مصالح العباد ودرأ المفاسد عنهم. يقول الشاطبيّ «وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[١]، وهو أمرٌ متفق عليه بلا خلاف بين أهل السنة والجماعة، خالف فيه بعض الأشاعرة، والمتكلمين والظاهرية دون اعتبار لخلافهم.

لكننا نقصد هنا إلى نقطة محددة، وهي الفرق بين المقاصد والمصالح. إذ إننا نرى، كما أثبتنا في بعض مقالاتنا من قبل، أنّ التفرقة بين المقاصد والمصالح هامة بل أصيلة في فهم كليهما. فالمقاصد هي أغراض يقصد اليها المكلّف بتوجيه من الشارع ابتداءً، أما المصالح، فهي مآلات القيام بتلك الأفعال التي وجّه لها الشارع إن أتمها على هيأتها المطلوبة. فالمقاصد بداية والمصالح نهاية، المقاصد هدف والمصالح غاية.

وقد ذكر ابن عاشور قول من فرّقوا بين المقاصد والمَصالح، ونبّه إلى إنه إذا ثَبُتَ أنّ إدراك المَقاصد قد جُعل لتحقيق المصالح معاشاً ومعاداً، فليس من المُجدى التفرقة بينهما، إذ إعتبر أنّ المصالح هي التي ترجع اليها الأحكام الشرعية «وكان ذلك هو الأصل والأساس من وضع كتاب المقاصد، وهو إعتبار المَصالح مناطاً للأحكام الشرعية»[٢]. إلا إني قد نحيت مَنحى التفريق بينهما، في مقالي عن التجديد السّنيّ المعاصر، حيث ذكرت «ضَرورة الفصلِ بين ما هو من مقاصد الشرع، وما هو من حِسابات المصالح والمفاسد، ومن ثمّ بين ما هو من المقاصد العامة والكليات الشرعية التي تثبت بجزئياتٍ متناثرة في الشريعة، نستلهمها من الأحكام الشرعية الثابتة، وبين حسابات المصالح والمفاسد التي تتخذ مجالها أساساً في تلك الحوادث التي ليس فيها حُكمٌ شرعيّ خَاصٌ، وإن أمكن إدراجها تحتَ قاعِدة كليةٍ أو مقصدٍ شَرعي عامٍ ثابتٍ، وهي ما أطلقَ عليها العلماء «المَصالح المرسلة»، فأقمت التفريق

[١] «الموافقات» الشاطبيّ، ج٢ ص ٦، طبعة دار المعرفة، تحقيق عبد الله دراز

[٢] كتاب «بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة» الشيخ محمد بن الحبيب بن الخوجة، ج٢ ص١٧١

بينهما على أساس عمليّ لا نظرىّ، وذلك لمّا رأيت من أهمية ذلك في عَصرِنا، إذ إعتمد كثيرٌ من الباحثين على تقصى حسابات المصالح والمفاسد من حيث هي هي مقاصد الشرع الحنيف، فصحّحوا الزائف، وزيّفوا الصحيح.



التجديد في الفكر المقاصديّ

اتسمّ العصر الحديث، الذي تزامن مع الغزو الثقافي الاستعماري الغربيّ، منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي، بكثيرٍ من دعاوى التجديد في الفكر الإسلاميّ، قادها أسماء لامعة في تاريخنا المعاصر، مثل الأفغاني ومحمد عبده والطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد رشيد رضا، ثم من بعدهم طبقة أقرب لعصرنا ممن سار على منهاجهم، مثل د يوسف القرضاوى والشيخ عبد الله بن بيه. و د أحمد الريسوني ود جاسر عودة وطه جبر علواني وراشد الغنوشي. ولسنا بسبيل الحديث عن طبيعة تلك الدعوات، ولا تقييمها، كما إننا نقصد إلى جانبٍ واحدٍ منها، وهو الحديث عن المقاصد التي بابها أصول الفقه، فلنقتصر على ذلك، لنريح القارئ وأنفسنا من عناء الخوض في بحث لا يحتمله المقام، وفيه الكثير من الحساسية وتنافر الآراء.

ولسنا ضد مفهوم «التجديد» من أصله، لكننا نحترز كثيراً حين يتعلق الأمر بتجديد ما استقر من مسلمات، ونستشعر التأني والحذر في معرفة المقصود والضابط لكلمة «التجديد» والهدف منها. فإنّنا قد عرفنا أنّ الهدف في كثيرٍ من الأحيان يسبق الوسيلة، فترى بعض الباحثين قد وضع ما يريد الوصول اليه نصب عينيه، ثم بحث عن الوسيلة «التجديدية» التي تصل به إلى هذا الهدف. وأكثر الباحثين في المجال الإسلامي ليسوا من هذا الصنف والحمد لله تعالى، ولكن الحذر واجبٌ فيما يتعلق بدين الله تعالى، خاصة وموضوع المقاصد في غاية الخطورة، إذ يتعلق بما ثبت عن طريق الاستقراء من المقاصد، مما ليس فيه دليل نصيّ، ثم عاد مرة أخرى في شكل جلب المصالح ودرأ المفاسد، من باب المصالح المرسلة وهي ما لم يشهد لها نصّ بالاعتبار أو الالغاء. فأنت إذن ترى أنّ الحديث فيها غير محكوم بحدود لا يتطرق اليها خلل إن تناولها عقل لم يتحلى بالنظر السديد، خاصة حين يأخذ الحديث منحى الحداثة وما يتبع ذلك من التواءات وانحرافات.

والتجديد في اللغة له معنيان، أولها «الجديد: ما لا عهد لك به» وثانيها «الجِدّة: نقيض البلى، يقال شئ جديد»[١]. والمعنيان يدلان على مفهومين مختلفين، الأول «ما لا عهد لك به» أي هو جديد لم يُعرف من قبل وما ليس له نظير، والثاني «نقيض البلى» أي ما خَلُقَ وبَلِيَ فأُعيد جديدا على ما كان عليه أول مرة. المهم، أنّ مفهوم التجديد، والذي نراه منتشراً في كتابات العديد من «المفكرين الإسلاميين»، يعنى إصطلاحاً «تبديل وتغيير القائم بإعتباره قديماً»، وتقديم ما لم يكن للإسلام به عهد.

ومن الواضح البيّن أن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها» لا يمكن أن يُقصد فيه هذا اللون من التجديد، إذ قد كَمُلَ هذا الدين بقوله تعالى « ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا» المائدة ٣. فأن يُشاع أنّ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ينبّؤ بأنه على رأس كل مائة يبعث الله من يأتي في هذا الدين ما لا عهد له به، تزوير للمعنى وإنحراف بالمفهوم.

وقد حاول بعض من تعرض لهذا الأمر أن يُفرّق بين هذا اللون من التجديد، الذي هو الإتيان بما لا عهد به، وبين ما أسماه الحداثة، دون أن يأت بجديد كما نوّهنا. فالأمر ليس أمر كلماتٍ بل أمر معاني تحملها هذه الكلمات. أن يتساوى المسلمون والنصارى، أو الإسلام وبقية «الأديان» تحت ميزان القانون، فلا يعلو أحدهما على الآخر، هو أمر لا عهد للإسلام به، ولا يدخل تحت طائل «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» بالتحديد، إذ هم أهل ذمةٍ والمسلمون أهل دارٍ، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا إن التزموا بالعهد، رغم معنى المواطنة المحرّف. فهذا تجديد لاعهد للإسلام به، ولا يمكن أن يستدل بالسنة على ما ينقضها، هذا خُلْفٌ. فهذا اللون من «التجديد» هو حداثة مستترة تحت غطاء التجديد.

ولا يختلط هذا اللون من التجديد بمعنى الإجتهاد، إذ الخلط بينهما كارثةٌ على الأمة وعلى دينها. فالمُجدّد مجُتهد بالضرورة، أي يمكنه إستنباط فتاوى من الكتاب والسنة، بما

[١] لسان العرب ١-٦٨٣

يتطابق مع ثوابت العقيدة والأصول والقواعد الكلية في الشريعة، وبما لا يعارض ما ثَبُت من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيستنبط فتاوى تواجه المواقف التي لم يكن للمسلمين بها عهد من قبل، لكن «لا عهد للمسلمين بها من قبل» هنا تختلف عن مقصودها في التجديد، إذ هي هنا تقع على مستويين:

الأول: ما لا عهد للمسلم به على المستوى الفردى، وهو يتعلق عادة بالمناط الخاص للمسلم، أو أن يستدعى رجوع المجتهد إلى كتاب الله وسنته ليُدخِل هذا المناط تحت حُكم شَرعيّ مّستمد من الكتاب والسنة مباشرة.

الثاني: ما لا عهد للمسلمين به على المستوى الجَمْعيِّ، وهو يتعلق عادة بكلياتٍ وقواعدٍ تتحكم في معاملاتهم وشؤونهم الحياتية. ونضرب مثالا لذلك من نشأة النظام البنكيّ، فالمجتهد له دوران، الأول أن يفتى في الأشكال القائمة منه بالفعل فيما هو منها حلال أو حرام، وهو دور ثانوي، والثاني أن يؤسس مبادئ لنظم إسلامية موازية تحتفظ فيها الجماعة الإسلامية بمبدأ منع الربا شكلا وموضوعاً، وهو دور رئيس. لكن أن يأتي «مجدد» أو «مجتهد» فيقرر أنّ الشكل الحاليّ للمعاملات البنكية مقبول، طالما إنه مما إرتأته القوانين المستقرة والدستور الموضوع، فهذا ليس إجتهاداً ولا تجديداً، بل عبثٌ بالشريعة.

ومن هنا نجد أنّ دُعاة التجديد الحداثي لجئوا ضرورةً الى الدعوة إلى الإجتهاد في الأصول قبل الفروع، إذ واجهتهم المفاهيم التي أسلفنا في معنى الإجتهاد والتجديد، ولم يجدوا عنها محِولا إلا بتغيير الأصول والثوابت ذاتها، كي يفلتوا من الشَرَكْ (بفتح الشين) الذي وضعوا أنفسهم فيه.

المقصود بالتجديد في الحديث الشريف إذن يجب أن يكون في دائرة المعنى الثاني للجديد، وهو أنه «نقيض البلى». وهذا يعنى، في ضوء حديث المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، أنه في كلّ مائة عام يأتي من يرى ما انحرف به الناس عن الإسلام الصحيح، عقيدة وشريعة، وما أحدثوا و»جددّوا» مما لا يساير دين الله ولا يتوافق مع ثوابته وأصوله، فيجدد لهم الدين، أي يعيد الناس إلى ما كان عليه الدين حين بُعِث به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما كانت

عليه الصحابة رضوان الله عليهم، دون تحريف أو تجديد زائف مبتدع. وهو ما رأيناه من مجددى العهود الإسلامية، كمحمد بن عبد الوهاب، والشاطبيّ والشوكانيّ. ومن ثمّ فإننا لا نرى أنّ الأفغانيّ ومحمد عبده،لا يكادا أن يدخلا في مفهوم التجديد السنيّ، إذ جاء هؤلاء بما لا عهد للإسلام به وبما لا يُساير ما جاء به الإسلام في مفهوم العقيدة على فهم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن اشاع أنصار التجديد «الحداثيّ» غير ذلك، وليرجع من شاء إلى كتابات العالِم المُبدع د. محمد محمد حسين رحمة الله عليه، ليعرف حقيقة ما أتي به هؤلاء وما يريد أن يجرّنا اليه أنصار التجديد «الحداثيّ».

إذن مفهوم التجديد السنيّ الوارد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أن يعيد المجدد للإسلام جِدَتُه وأصالتُه التي كان عليها، فيقتل البدع ويحيي السنن، ويردّ المفاهيم المختلطة التي تتراكم عبر عقود وقرون، خلاف التجديد الحَداثيّ بالمعنى الذي بيّناه والذي يتعدى على ثوابت الدين بدعوى الإجتهاد أو التجديد.

ولا بأس من أن نؤكد ما سبق بما جاء في فتوى اللجنة الدائمة للفتوى والإرشاد بالسعودية، تشرح معنى الحديث الشريف، جاء فيها :» معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «يجدد لها دينها» أنه كلما انحرف الكثير من الناس عن جادة الدين الذي أكمله الله لعباده وأتم عليهم نعمته ورضيه لهم ديناً، بعث إليهم علماء أو عالماً بصيراً بالإسلام، وداعيةً رشيداً يبصر الناس بكتاب الله وسنة رسوله الثابتة، ويجنبهم البدع ويحذرهم محدثات الأمور ويردهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فسمى ذلك: تجديداً بالنسبة للأمة، بالنسبة للدين الذي شرعه الله وأكمله، فإن التغير والضعف والانحراف إنما يطرأ مرة بعد مرة على الأمة، أما الإسلام نفسه فمحفوظ بحفظ كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم المبينة له، قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر:٩]. فتاوى اللجنة الدائمة بالسعودية»

فليكن المسلمون على حذر من دعاوى التجديد الحداثيّ فإنّ خطره على الدين لا يقل عن خطر التهديدات الخارجية أو الغزو الاستعماري بكافة أنواعه.

أهمية دراسة المقاصد في بناء الفقه المعاصر

مما لا يشك فيه باحث إسلامي اليوم، أن النظر في المقاصد، وأشكالها وأقسامها، وتتبع جزئياتها وكيفية ارتباطها بالبناء التشريعي، هو من أهم قضايا العصر. والحق أنّ كلّ تلك الأشكال التي أضافها بعض الكتاب المعاصرين[١] من مقاصد استشرفوها من الكتاب والسنة هي معانٍ يجب اعتبارها من حيث هي حكمٌ للشارع قصد بها هداية الناس إلى ما يجب عمله أو تركه على وفاقها.

ولعل من أهم ما يمكن أن يعتبره المعتبرون في هذا الباب، ما أشار الله الشيخ عبد الله بن بيّه في مشروعه لتجديد الأصول، من حيث أدرج ضرورة إضافة مباحث علم النفس في إدراك المقاصد ، وهو ما أتفق معه فيه تمام الاتفاق، بل قد استعملت ذلك المدخل في كتابي «مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم»، من حيث عزوت التوجهات الفكرية لطبائع الشخصيات النفسية، فكتبت في عام ١٩٨٦ «ويمكن لنا أن نتتبع مثل تلك المداخل النفسية في العديد من الفرق لندرك أن نشأتها كانت هوى خفياً»[٢].

لكننا إن أمعنا النظر فيما قدموا، دون استثناء، وجدنا إنها كلها حكمٌ تشريعية، لا تتمحض أن تكون مقاصد استقرائية تامة، أو قواعد كلية معتبرة، كما رأينا فيما قدّم الإمام الطاهر بن عاشور من مبادئ للشريعة تحت اسم مقاصدها.

ومثال على ذلك ما ذكر الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله «بيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال»، فهذا مقصد من حيث هو حكمة

[١] راجع مقال د. جاسر عودة «مدخل مقاصدي للاجتهاد.. التجديد في تصور المقاصد الشرعية» http://feker.net/ar/2011/08/02/8995/

[٢] «مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم» د طارق عبد الحليم، د محمد العبده الطبعة الأولى دار الأرقم الكويت عام ٦٨٩١، ص ٠٥ وبعدها في المطبوع، أو ص ٢٢ http://tariqabdelhaleem.net/new/upload/attach/1288543981ikhtilaf.pdf في النسخة الألكترونية وهي غير موافقة للمطبوع.

للمشرّع، لا من حيث إمكان تقصي الأحكام تحت كليته الخاصة. كذلك ما ذكر د. يوسف القرضاوى «بناء الأمة الشهيدة على البشرية»، وهذا مرة أخرى، حكمة لا ينبنى عليها تأصيل فقهيّ موجّه يعين المفتى أو المجتهد.

ثم إن تلك «المقاصد» تحتاج إلى أن يبرز من يفصّل تحتها الأحكام التكليفية ومكملاتها ومتمماتها، إن أريد لها أن تقف في مصاف ما قدّم الأقدمون من مقاصد خمسة، ومراتبها الثلاثة. هذا وإلا بقيت أفكاراً وحِكماً عامة لا ينتفع بها فقيه، ولا ينتظم على أساسها فقه. وهذا ما ننتظره ممن يريد تجديداً قبل أن نأخذ تلك الدعوى مأخذ الجدّ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

٦ مايو ٢٠١٥ ١٨ رجب ١٤٣٦



مراجع البحث

١. القرآن الكريم

٢. صحيح البخاري ومسلم

٣. الموافقات للشاطبي

٤. الفروق للقرافي

٥. الأشباه والنظائر للسيوطيّ

٦. المستصفى للغزاليّ

٧. لسان العرب لابن منظور

٨. «الإعلام بمناقب الإسلام» أبو الحسن العامريّ

٩. «مقدمة عبد الرحمن بن خلدون» د على عبد الواحد وافي

١٠. «مقاصد الشريعة» الظاهر ابن عاشور

١١. «الإمتاع والمؤانسة» أبو حيان التوحيدي

١٢. «أعلام الموقعين» ابن قيم الجوزية

١٣. «سير أعلام النبلاء» الحافظ الذهبي

١٤. «ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة» الشيخ محمد بن الحبيب بن الخوجة

١٥. «غياث الأمم في التياث الظلم» أبو المَعالي الجويني، طبعة دار الدعوة

١٦. «مقدمة عبد الرحمن ابن خلدون» تحقيق تقديم د على عبد الواحد وافي

١٧. «البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله» د أحمد الريسوني

١٨ .«مفهوم السببية عند أهل السنة والجماعة» د طارق عبد الحليم

١٩ .«تطور علم أصول الفقه .. من الشافعي إلى الشاطبيّ» د طارق عبد الحليم

٢٠ .«الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية» د طارق عبد الحليم

٢١ .«مقدمة في اسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم» د طارق عبد الحليم ود محمد العبدة

٢٢ .«مدخل مقاصدي للاجتهاد.. التجديد في تصور المقاصد الشرعية» د جاسر عودة

٢٣ .«الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي» توفيق عقون





المنطوق والمفهوم في الشريعة الإسلامية

د. طارق عبد الحليم



دراسة حول المنطوق والمفهوم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

نزل القرآن الكريم بلسان عربيّ مبين، كما ذكر تعالى في مواضع كثيرة من القرآن «وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» الشعراء ١٩٥ ١٩٦.

وقد تعرض جمع لا حصر له من العلماء والمفسرين في بيان معنى تلك الآيات المحكمات. لكن، أود هنا أن أشير إلى ظلّ من ظلالها، وثمرة من ثمار فتوحاتها، وهو أنّ اللسان المبين يحمل معنى الوضوح التام الشامل بما لا يدعُ مجالاً للريب في معناه أو تلجلج في فهمه «ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» البقرة ٢.

واللسان العربيّ، لا يأخذ منه السامع مدلول ما ينطق به المتكلم لا غير، ففي هذا إجحاف باللسان وتقييد لمعنى البيان، لا مزيد عليه. لكن لفظ «المُبِين» يحمل معنى مدلولات الكلام، أو الخطاب، كما يسميه الأصوليون.

وهذا القدر من فهم ما يخرج من اللسان العربي، أو ما يتنزّل باللسان العربي خاصة، يستلزم إحاطة بطرقه وأساليبه من ناحية اللفظ والمعنى، إفراداً أي في وضعه اللفظيّ، وتركيبا، أي في وضعه الاستعمالي. وهذا الفهم، وهذه التفرقة هي مفصل من مفاصل استقامة النظر ووضوح القصد.

من حيث إنه يتعلق بدلالات الألفاظ، وطرق تصورها في العقل. ولسنا هنا بمعتنين بالجانب المنطقي من هذا الأمر، فهذا يعتني به المناطقة، لكننا ننظر اليه هنا من باب ما نظر اليه الأصوليون وأهل اللسان العربيّ.

والحق أنه بتتبع ما دوّن علماء الأصول في هذا الباب، نجد أنّ غالبهم قد أورده في باب «البيان»، للسبب الذي ذكرنا، فدلالة اللفظ بيان لما يدل عليه بطريق أو بآخر. وهو ما نراه في

تدوين كبار الأصوليين، كالغزالي في المستصفى، حيث تحدث عن المنطوق والمفهوم في القسم الأول من «البيان»، فقال بعد تمام مقدمته «ولنشتغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الأحكام من الصيغ والألفاظ المنطوق بها»[١]. كما كان هو ما أشار اليه العلامة التهانويّ في «كشاف مصطلحات الفنون، باب المنطوق[٢] وباب المفهوم[٣]. وقد تبعهما في ذلك، أو قريبا منه، من المحدثين، الشيخ محمد أبو زهرة، حيث تحدّث فيهما تحت باب «المباحث اللفظية»، وقسّمها إلى أربعة أقسام، تناول فيها ما يختص بالألفاظ ووضوحها دلالاتها[٤].

ثم نجد أن الشوكانيّ قد نظر اليهما في باب خاص بعنوان «المنطوق والمفهوم»، وقسمهما إلى أقسام واضحة، هي محصلة البيان عن الألفاظ ودلالتها، في صورة مغايرة قليلا عن صورة الغزالي.

ومن هنا فسوف أتبّع طريقا في الحديث عن المنطوق والمفهوم، يضع كلاهما من الآخر بحيث يسهل فهمهما والربط بينهما على القارئ غير المتخصص إن شاء الله، دون أن أتقيد بصورة دون أخرى.

الكلام المنطوق بيان لمراد المتكلم، دالٌ على مقصده، أو بتعبير آخر، الألفاظ قوالب للمعاني. وهذا البيان، عادة ما يكون في شكل جملة مفيدة، تتركب من ألفاظ مفردة. وتلك الألفاظ لها معانٍ تدل عليها في شكلها المفرد، وتدل عليها أو على غيرها في شكلها المركّب في الجملة المنطوقة، حسب دلالات وقرائن سنعرض لها فيما يأتي إن شاء الله، وهو مقتضى معنى المفهوم. وقد اختار غالب العلماء أن يعرّفوا المنطوق بأنه «ما يدل عليه اللفظ في محل النطق»، والمفهوم بأنه «ما يدل عليه اللفظ في غير محل النطق»[٥].

[١] المستصفي ج١ ص ٦٨١

[٢] كشاف المصطلحات للتهنوي المتوفى ٦١٨، ص ٠٦٦١ وبعدها

[٣] السابق ص ٧١٦١ وبعدها

[٤] راجع «أصول الفقه لأبي زهرة ص ٦٠١ وبعدها.

[٥] إرشاد الفحول للشوكاني ٨٧١، طبعة دار الفكر

فالألفاظ في وضعها الإفرادي تدلّ على أحد معنيين، إما دلالة اللفظ على ما يعنيه بذاته (فرجل تعني الكائن المذكر)، أو دلالته على موضوعه (فقد يكون رجل بمعني رجل بعينه أو أي بإطلاق، أو واحد من رجال عموماً وهكذا). ودلالة اللفظ المفرد على ما يعنيه في ذاته تعني أمرين، الأول الحقيقة والمجاز والاشتراك والترادف، والثاني النص والظاهر والمؤول. ودلالة اللفظ المفرد على موضوعه تعني الإجمال والعموم الإطلاق والإشكال والإبهام، كذلك حسب وضعه من الأصل اللغوي أو الشرعي أو الاستعمالي، كما سنبيّن.

ثم إن نظرنا في قصد المتكلم من إيراد الكلام، وهو سببه، وإلا كان همهمة بلا معنى، وجدنا أن إيصال المعنى إلى عقل الآخر هو ما يفهمه الآخر من اللفظ، مفرداً أو مركباً، في سياق الجملة، سواء من نصه أو ظاهر قوله أو إشارته، وهو المفهوم. لكن هذا الفهم يأتي على درجات حسب نوع المفهوم أو دلالة اللفظ التركيبية.

من هذا البيان يمكن للقارئ أن يرى أن الاساليب العربية ودلالات ألفاظ اللسان وطرق استخراج المفاهيم، هي علم لا يُستهان به، خاصة في عصر اشتبك فيه الحق والباطل، واستخدمت الآيات والأحاديث، التي هي بلسان عربيّ مبين، كأسوأ ما يكون الاستعمال، تزويرا وتحريفا.

ونشرع بإذن الله تعالى في شرح الجُمل التي قدمنا.



المنطوق - أدوات فهمه

كما ذكرنا آنفا، عرف العلماء المنطوق بأنه «ما يعنيه اللفظ في محل النطق»، تصريحاً. أي هو ما يرد على العقل ابتداء حين يسمع اللفظ المنطوق، أو الجملة المنطوقة. وهذا الفهم يرتبط بدرجة وضوح اللفظ، وجلاء المعني، إفرادا وتركيبا.

الألفاظ والعبارات ودرجات وضوحها:

النص: وهو ما يقبل إلا وجها واحدا في الفهم، بطرق الجزم، فلا يدخله احتمال التأويل. مثال ذلك «إن الله على كل شئ قدير»، هذا نص في استيعاب قدرة الله لكل شئ دون استثناء.

فائدة: مما يلاحظ هنا أن الكثير من غير أصحاب التخصص يستعملون كلمة «النصّ» بمعنى عرفي، مغاير لما يقصده الأصوليون، وهو «العبارة المنطوقة» بشكل عام، دون تحديد. وهو ما يسبب خلطا عظيماً في فهم الآيات والأحاديث، من حيث يجعلون ما هو من قبيل اللفظ غير الواضح، واضحا غير قابل للتنازع أو التأويل فيتعصبون ويخلطون. من هنا يأتي دور العلماء، بل وأئمة المساجد النابهين، الذين يجب أن يكون مستواهم العلمي بحيث يوجهون العامة إلى مثل هذا الأمر البسيط، فيمنعون مشاكل كثيرة من الوقوع.

الظاهر: هو اللفظ أو العبارة المنطوقة، التي تحمل معنى يتبادر إلى الذهن قبل غيره، ولا يحتاج تأويلا أو بيانا إلا إن ثبت دليل على عدم صحة المتبادر. وغالب ما ورد في الشريعة مبني على مفهوم الظاهر، فاللفظ الذي لا يحتمل تخصيصا أو تقييدا أو تأويلاً، قليل في كلام العرب. لكن صرف ظاهر القول أو المعنى المتبادر إلى غيره لابد أن يكون بدليل راجح، وإلا فهو تحريف للكلم. مثال ذلك قول الله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن ...» الآية، وظاهرها يشمل الذكور والإناث فإن قال أحدٌ: الأولاد يعني الذكور، فلا تسرى على الإناث، قلنا أين الدليل الصارف؟ والولد في اللسان العربيّ يُطلق على كل مولود، ذكر أو أنثى، فالآية وإن احتملت، إلا أنه لا دليل على صحة الاحتمال[١].

[١] راجع في تعريف النص والظاهر إرشاد الفحول ص ٥٧١.

وقد أنكر كثير من الجمهور هذا التقسيم واعتبروا النص هو الظاهر[١].

وعلى كل حال، فقد قرر علماء السنة **ضرورة التزام الظاهر** وأن عليه بناء الشريعة فمن هدم الظاهر هدم الشريعة وعبث بنصوصها . يقول الشاطبي :

« .. ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلا على ما في الباطن. فإن كان الظاهر منخرما حكم على الباطن بذلك ، أو مستقيما حكم على الباطن بذلك أيضا . وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات . بل الإلتفات اليها من هذه الوجه نافع في جملة الشريعة جد ا. والأدلة على صحته كثيرة جدا . وكفى بذلك بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي ، وعدالة العدل ، وجرح المجّرح . وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق . إلى غير ذلك من الأمور ، **بل هو كلية الشريعة ، وعمدة التكليف** ، بالنسبة إلى إقامة الحدود الإسلامية الخاصة والعامة »[٢]

ويقول رحمه الله تحت عنوان « **الإعتراض على الظواهر غير مسموع** « ما نصه :

« والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع ، ... **فالظاهر هو المعتمد إذن** ، فلا يصح الإعتراض عليه لأنه من التعمق والتكلف »[٣]

ويقول بن القيم « إذا عرف هذا **فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره** الذي هو ظاهره ، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب ، ولا يتم التفهيم إلا بذلك ومدّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه »[٤]

ومن هنا فإن تحكيم الظاهر أصل ثابت في الشريعة لا يصح العدول عنه .

[١] كما ذكر الشافعي ، انظر أعلام الموقعين ج٣ ص ٩٠١

[٢] الموافقات ج١ ص٣٣٢

[٣] الموافقات ج٤ ص ٤٢٣ وبعدها

[٤] أعلام الموقعين ج٣ ص٩٠١

ثم إنه إن تعارض ظاهران ، رُجّح بينهما بالمرجحات المعروفة حسب قواعد التعارض والترجيح من ناحية وحسب دلالات كل منهما من جهة أخرى . فمثلا إن تعارض ظاهر كفر قطعيّ وظاهر إسلام ، غُلِب ظاهر الكفر القطعيّ إذ لا يجتمع كفر وإسلام .

حديث مسلم وأبي داود وأحمد عن أسامة بن زيد (وعمران بن الحصين) « بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم سريّة الى الحرقات فنذروا بنا فهربوا بنا فأدركنا رجلا فلما غشيناه قال لا إله إلا الله فضربناه حتى قتلناه فذكرته للنبي صلى الله عليه وسلم فقال من لك بلا إله إلا الله يوم القيامة، فقلت يارسول الله إنما قالها مخافة السلاح قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا من لك بلا إله إلا الله يوم القيامة فما زال يقولها حتى وددت أني لم أسلم إلا يومئذ « أبي داود .

والحديث يتضح منه أن أسامة خالف الظاهر الذي صدر من الرجل ، ولم يظهر من الرجل وقتها ما يعارض ذلك الظاهر ، فوجب أن يعمل به فلا يقتله حتى يعرف عن حاله بعدها وسيأتي بعد مزيد إيضاح لهذه الجزئية. إلا أن هذا لا يصح الإستدلال به على أن من نطق الشهادتين ثم ارتكب كفرا ظاهرا لا شك فيه مما يخرج به من الملة، عالما بذلك غير جاهل به، فإنه لا يصح تكفيره لسابق نطقه، إذ أن هذا الأمر إذن هو من قبيل تعارض ظاهرين، أحدهما الكفر البواح، وهو ما لا يجتمع مع إسلام في قلب واحد. والنطق بالشهادتين هو دلالة ظاهرة على الإسلام قد عارضها دليل على خلافه. فالأمر إذن مرده إلى العمل بالظاهر أولا وأخيرا في كل الأحوال. وهذا الباب واسع قد ضلّ فيه الكثير ممن أصيبوا بجرثومة الإرجاء.

فائدة: يقع الكثير من العوام وأنصاف المتعلمين في خطأ شائع وهو اختيار معنى محتمل، وجعله ظاهرا في اللفظ. وهذا، كما في الفائدة السابقة، سبب الكثير من سوء الفهم الخلط، نتيجة الجهل بالشرع وباللغة معا.



الحقيقة والمجاز

واللفظ الحقيقي هو ما دل على معناه بذاته، كما في الأسد للحيوان المفترس، والقمر للكوكب الدائر حول الأرض. أما المجاز فهو اللفظ الذي يدل على معنى محتملا في أصله، لكنه غير متبادر، مثل الأسد للرجل الشجاع، والقمر للفتاة الحسناء، لذلك يقال له مجاز، أي جائز محتمل. والمجاز مدخل التأويل كما سنرى.

وقد نازع ابن تيمية من السنة، والإسفرائيني من المتكلمين، في وجود المجاز في اللغة أصلاً، مع اختلاف كلاهما في سبب منعه، بينما أطبق بقية العلماء على وقوعه لغة، وإنما تنازعوا على تطبيقاته.

وقد ذهب ابن تيمية إلى أنّ الألفاظ كلها حقيقة حسب وضعها، سواء وضعها الفرد أو المركب في جملة، وسواء المتبادر وغير المتبادر. ومثال ذلك قولنا «رأس المال»، فاستعمال الرأس هنا ليس مجازاً، بل هو حقيقة منسوبة للمال وضعت له للإستعمال في هذا الموضع! واحتج أيضاً بأن من فرض وجود المجاز، خلط بين وضعه ووضع اللفظ المشترك والمتواطئ، بينما هما واحد في الحقيقة[١].

ونحن مع كافة علماء الشرع واللغة في إثبات المجاز. ولهذا أسباب كثيرة تخرج بهذا البحث عن غرضه، إنما أردنا أن نقول أنّ ابن تيمية رحمه الله قد نزع إلى هذا المنحى، أي إنكار أن هناك في الألفاظ ما يُستعمل مجازا على الإطلاق بل هو حقيقة فيه كذلك، مبالغة منه رحمه الله في حماية مذهب السلف في منع تأويل الصفات، ولم يكن الأمر ليحتاج إلى كلّ هذا العنت.

وقد بالغ من ناحية أخرى، أحد معارضيه من المُحْدثين ممن أخذ بالتأويل، فرماه بكبيرة سبّ العلماء السابقين ممن أخذ بهذا الرأي، وفي هذا جناية عظيمة عليه، فشيخ الإسلام قد

[١] انظر على سبيل المثال مجموع الفتاوي ج٧، ص ، وكتاب الإيمان ص

وجه انتقاده للجهمية والمرجئة في باب استعمال لفظ الإيمان، وسياق كلامه يوضح هذا بلا جدال فيه، لكن من رماه تمسّك بالعموم في كلامه، ولم يعتبر لا السياق العام للحديث من أصله، ولا أن العموم يُخص بقرائن كثيرة، منها ما عُرف عن ابن تيمية من إجلاله للعلماء حتى المخالفين منهم، فلم يحمل كلامه على المحمل الحسن، وما ذلك إلا للهوى والتسرع وعدم الدقة في البحث[١].

فائدة: يجب أن يكون معلوما أنّ اللفظ له ثلاثة أوضاع، وضع لُغوي، ووضع شرعيّ ووضع عرفيّ. ويعلم أي طالب علمٍ أنّ الوضع الشرعيّ مقدم، يتلوه اللغوي، ثم العرفيّ. فالصلاة مثلا في اللغة هي الدعاء، لكن الشرع نقل وضعها إلى ما نعرف من شكل الصلاة وركعاتها. والتحريم أصلا هو المنع من الفعل تكليفا من الله، لكنه يأتي في اللغة، بل في القرآن بمعناه اللغوي، وهو مجرد المنع «وحرّمنا عليه المراضع»، في موضع قصص لا تكليف. وأسماء المكاييل تغيرت بمقتضى العرف الاستعمالي.

والأصل، الذي يتوه عنه الناس، حتى طلاب العلم، هو أن هذا الترتيب ليس مطلقاً في كافة الأحوال. فإنه يجب مراعاة السياق والغرض من الحديث ولونه، قبل تقديم وضع لفظي على الآخر. فإن كان الحديث في شؤون الناس عامة، لا في التكليف الشرعيّ، فإنه يجب أن يُحمل أولاً على مفهومه اللغويّ. وإن كان الحديث في أمر الشرع من عبادات أو معاملات، فيجب تقديم الوضع الشرعي أولاً. وقد وقع الكثير من الخلط والغلو والتميع بسبب هذه النقطة بالذات. فترى ناس من الغلاة اعتبروا كلام شيخ يتحدث في خطبة عامة أو درس دعويّ، هو كله من قبيل الوضع الشرعيّ فأقاموا أحكاما بالحلّ والتحريم والتكفير. والعكس صحيح، إذ ترى مميعة، يضعون الألفاظ الشرعية التي يأتي بها العالم على أنها تنقل معنى لُغويا لا إلزام به. والناظر في كلام كافة الروييضات اليوم يعرف أهمية هذا المعنى.

[١] انظر المبحث الخامس «الحقيقة والمجاز» في بحث «مباحث في التوحيد»

دلالات المنطوق:

وللمنطوق دلالات يشير اليها اللفظ، صراحة، كما في السابق، أو ضمنيا، وهي دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة[١].

فأما دلالة الإقتضاء، فهي ما يتضمنه اللفظ اقتضاء بأن يكون مقصودا للمتكلم، ويعتمد عليه في صحة المعنى المنطوق شرعا ووضعا وعقلا.

وأما الإيماء، فهو ما يصلح أن يكون علة للحكم، وهو في باب العلة من القياس، خاصة المستنبطة.

والإشارة: وهو ما يُفهم من الحديث من غير قصد المتكلم، مثل قولك عن جمع: هؤلاء رجال محترمون، فإن فيه إشارة إلى أنه لا نساء في هذا الجمع.

وقد قمنا بشرح المنطوق ودلالاته في كتابنا «مفتاح الدخول إلى علم الأصول، جاء فيه ما نصه:

١ – **المنطوق**: هو ما دلت عليه الألفاظ بذاتها (بدرجات مُتعددة).

ومنه:

أ- ***دلالة العبارة***[٢]: وهي المعنى المفهوم من اللفظ سواء كان نصًا أو ظاهرًا، وسواء كان محُكمًا أو غير محُكم، فكل ما يُفهم من لفظ العبارة يعتبر من قبيل دلالة العبارة.

مثال قوله تعالى: {فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور} الحج ٣٠.

يفهم من العبارة أن قول الزور جريمة، وأن الأوثان رجس.

ودلالة العبارة مراتب حسب قوة الوضوح كما سبق أن بينا في النص والظاهر.

كما في قوله تعالى: {وأحل الله البيع وحرم الربا} البقرة ٢٧٥. يُفهم منها نصًا التفرقة بين البيع والربا، وظاهرًا أن البيع حلال والربا حرام.

[١] راجع تقسيم الشوكاني في الإرشاد ص ٨٧١، فهي ما اعتمدنا عليه هنا، لوضوحها وسهولتها

[٢] أبو زهرة ص ٩٣١.

ب- *إشارة النص* [١]: وهو ما يُفهم من اللفظ بغير عبارته ويكون نتيجة لها.

مثال: قوله تعالى: {فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} النساء ٣.

يُفهم منه من دلالة العبارة: ضرورة العدل دينيًا لا قضائيًا كشرط للتعدد.

ويُفهم منه بالإشارة أن ظلم الزوجة حرام.

***جـ-دلالة الاقتضاء*[٢]:**

ويُعرفها أبو زهرة بقوله: «هي كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره».

مثال: قوله تعالى: {فمن عُفى له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان} البقرة ١٧٨ . فإنه يُفيد نصًا على أنه في حالة العفو يتبع العافي الجاني بإحسان.

وهو يقتضي أن يكون هناك مالاً مطلوبًا يجب أداؤه، وهو ما صرح به الحديث الشريف: (مَنْ أُصِيبَ بِدَمٍ أَوْ خَبْلٍ الْخَبْلُ الْجِرَاحُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ بَيْنَ إِحْدَى ثَلَاثٍ إِمَّا أَنْ يَقْتَصَّ أَوْ يَأْخُذَ الْعَقْلَ أَوْ يَعْفُوَ فَإِنْ أَرَادَ رَابِعَةً فخذوا على يديه). رواه أحمد وبن ماجة والدارمي واللفظ لأحمد

ومثال: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ، وما استكرهوا عليه) رواه بن ماجة.

[١] أبو زهرة ص ٠٤١.

[٢] قسم الأصوليون دلالة الاقتضاء ثلاثة أقسام:

- ما وجب تقديره لصدق الكلام شرعًا، مثال: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا صيام لمن لا يُبيت النية) فيجب تقدير كلمة صحة الصيام ليصدق الكلام؛ لأن المشاهد هو إتمام الصيام رغم عدم تبييت النية.
- وما وجب تقديره لصحة الكلام عقلاً كقوله تعالى: {فليدع ناديه} أي من هم في النادي وليس المحل نفسه.
- وما وجب تقديره لصحة الكلام شرعًا؛ مثال: قوله تعالى: { فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان} فلا بد من وجود مال ليصح شرعًا.

راجع أبو زهرة ص ٤٤١.

فالخطأ لا يُرفع؛ فيقتضي المعنى أن المرفوع هو إثم الخطأ.

ومثل ذلك تقدير كل مضاف محذوف يقتضيه الكلام.

مثال قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) رواه مسلم.

فالُمراد بالُمحرم ليس ذات المسلم، ولا ذات دمه، وماله، وعرضه. ولكن الاعتداء عليها كلها.

ومراتب الدلالات السابقة تختلف حسب قوتها في الاحتجاج بها، فأقواها: دلالة العبارة، ثم إشارة النص، ثم دلالة الاقتضاء، وذلك عند التعارض بينهما.

مثال: قوله تعالى: {وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف} البقرة ٢٣٣ ففُهم بالإشارة أن للأب على مال الولد شبه ملك وقواه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (أنت ومالك لأبيك) رواه أحمد وبن ماجة.

ولكن تعارض هذا مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (قال أمك، قال ثم من؟ قال أمك...) رواه الشيخان، ففهم منها أن نفقة الأم لا تؤخر عن الأب بل تُقدم عليها بالأولى لأن هذا دلالة العبارة أنها أولى من الأب بحسن الصُحبة».

المؤول:

والتأويل له في لسان العرب معنيين، وثالث أصولي محُدثٌ. أما اللغويان، فهما التفسير، كما في تفسير آي القرآن، يقال «تأويل آية كذا» أي تفسيرها، والثاني هو وقوع الأمر على الحقيقة، كما قال تعالى «هذا تأويل رؤياي قد جعلها ربي حقا»يوسف. أمّا المعنى الثالث، فقد حدث من بعد القرن الأول وعصر التابعين، وهو «صرف المعنى عن ظاهره لقرينة تقتضي الصرف». وقد ذكرنا من قبل العلاقة بين التأويل والمجاز لغوياً.

وبدأ التأويل، أول ما بدأ، في بدعة تأويل الصفات. وقد قسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام

ا) إما أن يصرفه عن ظاهره المتبادر منه لدليل صحيح من كتاب أو سنة وهذا النوع من التأويل صحيح مقبول لا نزاع فيه ومثال هذا النوع ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الجار أحق بصقبه) . فظاهر هذا الحديث ثبوت الشفعة للجار وحمل هذا الحديث على الشريك المقاسم حمل اللفظ على محتمل مرجوح غير ظاهر متبادر إلا أن حديث جابر الصحيح (فإذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)، دل على أن المراد بالجار الذي هو أحق بصقبه خصوص الشريك المقاسم. فهذا النوع من صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه لدليل واضح يجب الرجوع إليه من كتاب وسنة وهذا التأويل يسمى تأويلا صحيحا وتأويلا قريبا ولا مانع منه إذا دل عليه النص.

ب) الثاني هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه لشيء يعتقده المجتهد دليلا وهو في نفس الأمر ليس بدليل فهذا يسمى تأويلا بعيدا ويقال له فاسد ومثل له بعض العلماء بتأويل الإمام أبي حنيفة رحمه الله لفظ امرأة في قوله صلى الله عليه وسلم: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل) قالوا حمل هذا على خصوص المكاتبة تأويل بعيد لأنه صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه لأن (أي) في قوله (أي امرأة) صيغة عموم وأكدت صيغة العموم بما المزيدة للتوكيد فحمل هذا على صورة نادرة هي المكاتبة حمل للفظ على غير ظاهره لغير دليل جازم يجب الرجوع إليه.

(ج) أما حمل اللفظ على غير ظاهره بلا لدليل: فهذا لا يسمى تأويلا في الاصطلاح، بل يسمى لعبا لأنه تلاعب بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ومن هذا تفسير غلاة الروافض قوله تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)، قالوا عائشة. ومن هذا النوع صرف آيات الصفات عن ظواهرها إلى محتملات ما أنزل الله بها من سلطان كقولهم استوى بمعنى استولى فهذا لا يدخل في اسم التأويل لأنه لا دليل عليه البتة وإنما يسمى في اصطلاح أهل الأصول لعبا. لأنه تلاعب بكتاب الله جل وعلا من غير دليل ولا مستند فهذا النوع لا يجوز لأنه تهجم على كلام رب العالمين. والقاعدة المعروفة عند

علماء السلف أنه لا يجوز صرف شيء من كتاب الله ولا سنة رسوله عن ظاهره المتبادر منه إلا بدليل يجب الرجوع إليه»[١].

الإجمال:

والإجمال هو إيراد معنى لا يظهر تفصيل المراد منه إلا بعد بيانه. وهو من قبيل المتشابه في باب الأحكام. فالتشابه ليس، كما يظن البعض، في باب الأسماء والصفات، على قول من يقول بأنها من المتشابهات أصلاً وليست منها، بل في الأحكام الشرعية، إذ يشتبه المعنى المجمل فيما يمكن أن يكون هذا أو ذاك، مثل المطلق، كاضرب رجلاً، قبل تقييده بضرب فلان بعينه، أو العام مثل «المطلّقات»، تشمل ذوات الحمل وغيرهن، فتبيّن حكم كليهما. فإن زال الإجمال بالبيان، صار محُكماً.

والإجمال غير العموم، فالمجمل أعم من العام، إذ قد يكون للمجمل بيان مفرد ينطبق عليه، لكن العام إجماله في انطباقه على كل ما يقع تحته.

كذلك فإن المجمل مبهم في لفظه مثل «تصدق على رجلٍ» فالرجل مبهم، لكن اللفظ المبهم قد لا يكون مجملاً[٢]. والإبهام في اللفظ هو عدم تحديد معناه بمجرده.

كذلك فقد يشتبه المجمل بالمشترك من اللفظ، لكن بينهما فرق، المجمل ينطبع على معينٍ بعد بيانه، والمشترك، مثل كلمة عين مثلا، يدل على معانيه كلها بالتساوي، ويحدد السياق المقصود منه.

كذلك فإن الإجمال لا يُكلّف به قبل بيانه، لكن يكلّف بنية العمل به حين ورود البيان[٣]، لكن العموم يُكلّف به ابتداءً، حتى قبل تعيين المخصص منه، على أصح الأقوال.

[١] «أضواء البيان» للشنقيطي

[٢] أضواء البيان للشنقيطي ج١ ص٧٢ وبعدها بتوسع في هذه النقطة، طبعة دار الكتب العلمية

[٣] السابق

البيان:

نزل القرآن بالمجملات أولا، وغالبها في العصر المكيّ، ثم بيّنها بالقرآن وبالسنة المطهرة فيما بعد، حين دعت الحاجة الي ذلك، وحين استقرت الأمور، فأصبح بيانها ممكن التحقيق عملياً. ومن أمثلة ذلك قوله نعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»، فقد بين شكل الصلاة وعددها، ومقادير الزكوات بعد ذلك في المدينة. وهذا المعني يقوم على القاعدة المعروفة أن «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة»[1]. والمتأمل لهذه القاعدة يجد أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إهدار لقيمته وتضييع لحقه، وتقديم البيان عن وقت الحاجة لغو لا فائدة منه. فالبيان إذن يأتي في وقت الحاجة، لا قبلها ولا بعدها.

والأصل أن القرآن جاء للبيان، بيان العقيدة، وبيان الشريعة، وبيان مآل الإنسان على الأرض «هذا بيان للناس وهدى ورحمة للمتقين» آل عمران ١٣٨ . وقال تعالى «هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذّكر أولوا الألباب» إبراهيم ٥٢ . والبلاغ لا يكون إلا بالبيان، ولذلك فإن آية سورة إبراهيم أشارت إلى الإنذار وإلى البيان «ليعلموا»، فإن من تم له البيان، فالإنذار متوجه عليه بمقتضاه.

وأنواع البيان: التخصيص والتقييد والتفسير، ومباحثها مدونة بتوسع في كتب الأصول فلا داع لتكرارها هنا.

تنبيه: فيما قلنا آنفا درس في الدعوة وللدعاة، أنه يجب عليهم أن ينبّهوا على ما هو خطر على الدين أو انحراف عنه بمقتضي «لتبيّننه للناس ولا تكتمونه». والداعية بين أمرين، إما أن يأخذ بالعزيمة، فيقول الحق مهما ترتب عليه من نتائج، أو أن يأخذ بالرخصة فيصمت إن خشي عنتاً. أمّا أن ينحرف بالبيان عن موضعه فإن هذا ليس من الشرع في شئ، بل هو تأييد مطلق للباطل وانحياز لمعسكره، كما نرى من حال كافة علماء السلطان.

[١] راجع إرشاد الفحول للشوكاني ص ٣٧١، طبعة دار الفكر

المفهوم

المفهوم، في مقابل المنطوق، هو ما يستلب من معنى، سواء من اللفظ أو السياق أو تركيب الجملة، خلاف عن منطوقه.

وتنقسم المفاهيم إلى قسمين، مفهوم موافقة، ومفهم مخالفة

مفهوم الموافقة: وهو ينقسم بدوره إلى قسمين:

لحن الخطاب: وهو ما يكون الحكم المستنبط أولى في الفهم من المنطوق «ولا تقل لهما أفٍّ»

فحوى الخطاب: وهو ما يساوى المعني المنطوق في الحكم، فهو فحواه. وينقسم إلى

مفهوم المخالفة: ففيه سبعة أنواع عدّها الشوكاني، متفقٌ على ستة منها، هي الصفة، العلة، الشرط، العدد، الغاية، الحصر، ومفهوم اللقب وهو غير معتبر عند الجمهور.

وشرح تلك الجملة فيما يلي:

أ: ***مفهوم الموافقة:***

وتعريفه[١]: هو ما يُفهم من النص ويكون أولى بالحكم منه؛ وهو «فحوى الخطاب»، أو ما يُفهم من النص ويكون مساويًا له في الحكم، وهو «لحن الخطاب».

ومثال مفهوم الموافقة: قوله تعالى في شأن الوالدين: {فلا تقل لهما أُفٍ ولا تنهرهما} الإسراء ٢٣ فهذا النص يُفيد بعبارته تحريم قول أُف للوالدين بنصه.

ويُفيد بمفهوم الموافقة: تحريم الضرب والشَتم للوالدين؛ لأنه إن كان قوله أُف محُرم لهما، فيستلزم من ذلك بطريق الأولى[٢] أن يكون الأشد إيذاءً محرم كذلك فهذا من باب فحوى الخطاب.

[١] إرشاد الفحول ص ٨٧١.

[٢] ولذلك فإن مفهوم الموافقة له أسماء أخرى يُطلقها عليه الفقهاء: مثل دلالة الأولى، القياس الجلّي؛ لأنه يعمل فيه بعلة النص مثل تحريم الإيذاء ولكنها علة بيّنة؛ فسمي قياسًا جليًا. وسماه أبو زهرة دلالة النص لأنه يؤخذ من لفظ النص كذلك؛ وإن لم يكن منه بذاته واعتبره من قبيل دلالة المنطوق؛ راجع أصول الفقه أبو زهرة ص ٣٤١.

ومثال قوله تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا} النساء ١٠.

فهذا نص في تحريم أن يأكل الولي مال اليتيم لنفسه ظلمًا.

ويفهم منه موافقة أنه يحرم تبديد أموال اليتيم فيما لا فائدة فيه؛ لأنه يحمل نفس علة الحكم وهي تبديد المال وعدم المحافظة عليه، فهذا من باب لحن الخطاب.

ب- *مفهوم المُخالفة*:[١]

تعريفه: هو إثبات نقيض حكم المنطوق - المقيد بقيد يجعل الحكم مقصورًا حال وجود القيد - للمسكوت عنه في حالة عدم وجود القيد.

مثال: قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المُحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات} النساء[٢] ٢٥.

فهذا نص يُفيد بمنطوقه حل الزواج من ملك اليمين حال عدم القدرة على زواج الحرة، ويُفيد بمفهوم المُخالفة عدم حل الزواج من ملك اليمين حال القدرة على الحرّة، والقيد هنا هو عدم الاستطاعة.

حُجيته:

اختلف الفقهاء في العمل به فمنعه الحنفية مُطلقًا[٣] وعمل به الجمهور واشترطوا له

[١] ويسمى كذلك دليل الخطاب: الشوكاني ص ٩٧١.

[٢] أبو زهرة ص ٨٤١.

[٣] احتج الحنفية لذلك بثلاثة أدلة:

١- أن من النصوص الشرعية ما يمنع القول به مثل قوله تعالى: {ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله} فهذا يدل على جواز القول لبعد غد أو بعده مع أن النهي ثابت في كل الأوقات.

٢- أن من الأوصاف ما يذكر للترغيب أو الترهيب وليس لتقييد الحكم مثال قوله تعالى: { وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جُناح عليكم}، فهذا يُفيد الحل في حالتين (عدم كونها في الحجور، والثاني الدخول على النساء) ثم

شروط منها:

١- أن يكون القيّد لقصر الحكم» كما جاء في التعريف به» ولا يكون لفائدة أخرى كالتنفير أو الترغيب والترهيب».

مثال: {يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافًا مُضاعفة} آل عمران ١٣٠ فهذا القيد بالمُضاعفة للتنفير.

٢- ألا يَثبت دليل خاص في محل ثبوت مفهوم المخالفة بطريق آخر أكثر قوة[١].

مثال: قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى} البقرة ١٧٨ فهذا يُقيد بمفهوم المخالفة عدم قتل الذكر بالأنثى.

ولكن ثبت قوله تعالى: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين..} المائدة ٤٥، فثَبُت العكس [٢].

بين بعد ذلك أن الحلّ يكون فقط في حالة عدم الدخول بالأم وذلك خلاف مُقتضى مفهوم المُخالفة.

٣- أن الأحكام مُعللة مما يجعل خلافها في غير موضع القيد قد يكون فيه نفس العلة، فلا يَثبت له الحكم المُخالف لمفهوم المخالفة، ولكن يَثبت له نفس الحكم بوجود العلة فيه. عن أبو زهرة ص ٨٤١ وبعدها بتصرف.

وممن منعه مُطلقًا ابن حزم الظاهري، واحتجّ لذلك بأدلة، ويُلاحظ أنه توسع في استخدام استصحاب الحال ليرد على ما دلّ عليه مفهوم المُخالفة كما في مثال: (إنما الولاء لمن اعتق) حيث قال أن الأصل هو عدم الولاء لوقوع الأخوة العامة فالاستثناء بالنص للمُعتق. راجع الإحكام في أصول الأحكام ج٧ فصل ٧٣ ص ٧٨٨ وبعدها.

[١] اختلف العلماء فيما هو أقوى من مفهوم المُخالفة عند المعارضة؛ فمنهم من جعله أقوى من القياس كالباقلاني، بينما أقوى منه بقية المنطوق ومفهوم الموافقة، ومنهم من قال إن كان القياس جليّ قُدمّ. راجع الشوكاني ص ٠٨١.

[٢] عدّد الشوكاني ثمانية شروط راجع إرشاد الفحول ص ٩٧١ وبعدها منها:

.أن لا يخرج مخرج الأغلب كما في آية الربائب.

.أن لا يكون على وجه الامتنان كما في قوله تعالى: {لتأكلوا منه لحمًا طريًا}.

.أن لا يكون المقصود فيه التفخيم كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر...) الحديث.

أقسام مفهوم المخالفة (دليل الخطاب):

وهو حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب، إلا الحنفية فأنكروا حجيته بإطلاق.

١. مفهوم الصفة [١]:

وهو أن تُثبت صفة في المنطوق بحيث يتخلف الحكم بتخلفها.

مثال ذلك قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المُحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات} النساء ٢٥. فمن أخذ بمفهوم المخالفة فقد قيد الزواج بأن تكون الأمة مؤمنة. ومن لم يعتبره فقد أحل الزواج بالأمة الغير مسلمة لعموم قوله تعالى: {وأحل لكم ما وراء ذلك} النساء ٢٤ وبه أخذ الجمهور كما حكى الشوكاني.

٢. مفهوم العلة [٢]: وهو تعليق الحكم بالعلة نحو تحريم الخمر للإسكار.

٣. مفهوم الغاية: وهو تعليق الأمر بغايته المذكورة فيكون مفهوا أنه لا يعمل بعدها، واتفق عليه غالب الفقهاء.

٤. مفهوم اللقب: وهو أن يذكر الحكم مُختصًا بجنس أو نوع مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) رفعه أحمد وإسحاق وإبي داود والنسائي بإسناد حسن، فيُفهم أن ليّ غير الواجد لا ظلم فيه ولا يحل عقوبته[٣].

٥. مفهوم الشرط: وهو وقوع الحكم مشروكا بما ليس منه سلبا ولا إيجاباً، مثل إن رأيتك أعطيتك، فهو حكم بعدم الإعطاء حال عدم الرؤية، واتفق عليه غالب العلماء ومنعته المعتزلة وبعض الأحناف.

[١] الصفة أعم من النعت في الأصول وهي تقييد لفظ مُشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية. إرشاد الفحول ص ٠٨١.

[٢] إرشاد الفحول ص ١٨١.

[٣] ذكر أبو زهرة والشوكاني أمثلة أخرى من أنواع المفهوم منها: مفهوم العدد، ومفهوم الشرط، مفهوم الحال، مفهوم الزمان، مفهوم المكان. راجع إرشاد الفحول ص ٠٨١ وبعدها أبو زهرة ص ٤٥١ وبعدها.

٦. مفهوم العدد: وهو تعليق الحكم بعدد معين، فلا يحكم به في خلاف ذلك، مثل «فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» فلا يصح بتسعين ولا جلدة ومائة.

٧. مفهوم الحصر: وهو ما يأتي بأشكال الحصر كما وإلا، مثل ما رأيت إلا رجلا، فهو نفي عن رؤية كل ما عدا الرجل. وعمل به جمهور العلماء.

المعاني الأصلية والمعاني الثانوية في خطاب العرب:

بعد أن تقصينا، باختصار غير مخل إن شاء الله، ما يتعلق بالمنطوق والمفهوم، بقيت نكتة هامة تأتي تكملة لهذا السياق من حيث هي خاصية من خواص لسان العرب، لا يشاركه فيها لسان، وهي دلالة الكلام على معنى أصلي وعلى معنى ثانوي أو تابع.

وهذا المعني التابع يأتي من تركيبات الجملة في السان العربي، ولا يتأتي ترجمتها لأي لغة.

يقول الشاطبيّ في هذا التقسيم:

« للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران أحدهما من جهة كونها ألفاظ وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة وهى الدلالة الأصلية والثاني من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي تشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى فإنه إذا حصل فى الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتي له ما أراد من غير كلفة ومن هذه الجهة يمكن فى لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم ويتأتى فى لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الإخبار فإن كل خبر يقتضى فى هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المُخبِر والمُخبَر عنه والمُخبَر به ونفس الإخبار فى الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.

وذلك أنك تقول فى ابتداء الأخبار قام زيد إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه بل بالخبر (فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت زيد قام وفى جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة إن زيدا قام وفى جواب المنكر لقيامه والله إن زيدا قام وفى إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه قد قام زيد أو زيد قد قام وفى التنكيت على من ينكر إنما قام زيد ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره أعني المخبر عنه) وبحسب الكناية عنه والتصريح به وبحسب ما يقصد فى مساق الأخبار وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هى المقصود الأصلي ولكنها من مكملاته ومتمماته وبطول الباع فى هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن لأنه يأتي مساق القصة فى بعض السور على وجه وفى بعضها على وجه آخر وفى ثالثة على وجه ثالث وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل فى بعض ونص عليه فى بعض وذلك أيضا لوجه اقتضاه الحال والوقت)وما كان ربك نسيا(.»[1]

وهذا المقصد التابع للمعني الأصليّ هو مما يجب أن ينتبه اليه الناظر في الشريعة، ولو أنّ العلماء قد اختلفوا في مشروعية استلال الأحكام الشرعية من تلك المعاني التابعة للمعنى الأصلي للسياق، فمنهم من منع ذلك ومنهم من صححه، وكلّ بأدلته، وإنما مناقشة ذلك من وراء مقصدنا في هذا البحث.

خاتمة:

تحدثنا في هذا البحث عن مناحي النظر في منطوق الكلام ومفهومه وتوابعه، كما هو موضوع في لسان العرب وطرق حوارهم ونقل معانيهم، فإن الللفظ فالب للمعني، إفراداً وتركيباً، فمن نظر إلى اللفظ مجرداً انحرف، ومن نظر إلى التركيب فقط انجرف، وكلاهما له

[1] الموافقات الجزء ٢ ص ٥٦ وبعدها

موضع وسياق واعتبار، يعرفه من تمرس باللغة وبشواهدها وتراكيبها، ونظر في أصل الفقه وعلاقته بأصول العربية قياسا واستدلالا، وتكفي نظرة في كتاب مثل الخصاص لابن جنّي ليعرف القارئ معنى ما نقصد اليه.

وقد حرصت هنا على أن يكون الحديث سهلاً مبسطاً قدر الإمكان، لتتسع قاعدة الاستفادة منه، استعمالاً ودرساً. ولعل أن يكون فيه توعية لشباب جلس للإفتاء قبل أن يعرف اللسان الذي نزل به الروح الأمين «قرآنا عربياً»، فيتوقفوا للدراسة والتحصل والخبرة في الفهم والاستنباط قبل التصدي للفتيا والقضاء، فما ذكرنا قطرة في بحر العلم الشرعي واللغوي، عند نقطة من نقاط تماسهما، لا غير.

والله الموفق وهو يهدي السبيل.

د طارق عبد الحليم

٣٠ يوليو ٢٠١٧ – ٧ ذو القعدة ١٤٣٨



ردّ اعتراضات الأستاذ حسان بن حسن الصومالي على د طارق عبد الحليم في مسألة تكفير العاذر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

«وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ» البقرة ١٨٧

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

خلفية ضرورية:

فقد كنت قد دوّنت بحثاً في سلسلة عنوانها «الرد على أبي عمر الحازميّ»[١]، عقب انتشار بدعة الحرورية التي تمثلت في تنظيم البغداديّ المسمى بالدولة الإسلامية، والذي نصّب فيه الرجل نفسه خليفة للمسلمين في أنحاء الأرض! ولا يعنينا هنا التعليق على ما ظهر من زيف وكذب وخداع تلك الطائفة، وسذاجة وجهل وقصر نظر من دعمها، فالواقع يتحدث بما يُسمع الصمّ عن حقيقتهم. والشاهد هنا أن ّتلك الجماعة كانت قد اعتمدت على فتوى الحازميّ بتكفير العاذر بإطلاق، ثم انقسمت على نفسها بعد ذلك إلى خطّابية، وهم من على مذهب الأستاذ حسين، والبنعلية وهم من لم يكفّر العاذر، واكتفى بالجاهل!

وقد نبهني الأخ الحبيب والعالم الأصيل الشيخ أبو العلا الراشد، أنّ هناك كتاباً بعنوان «سلسلة في الردّ على مقالات الدكتور طارق عبد الحليم في اعتراضاته على الشيخ الحازميّ في مسألة عاذر الجاهل المشرك بجهله»! كاتبه «العلامة الأصوليّ»، حسب تعبير الناشر(!!)، الأستاذ حسان حسن آدم.

[١] http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73061

ولابد أن أشير هنا، قبل أن أتناول ما «سوّده» الأستاذ، إلى ما يحدث الآن في الشام، فإنه مما يحزنني أن ينشغل المسلمون، أو أن يَشغل من ينتسبُ لعلمٍ، الناس بتكفير المسلمين، دون وجه حق معتبر، بينما القتل والتعذيب وهتك الأعراض والثروات واحتلال البلاد، قائم على قدم وساق! فلا حول ولا قوة إلا بالله.

ولا أدرى حقا من أين أبدأ، فالكتاب المذكور ملئ بالخطأ والاضطراب وسوء الفهم وفساد الرأي والتدليس مما يجعله مرتعاً خصباً لناقد خِرّيت، يعرف دروب العلم، أصولا وفروعاً.

لكن دعنا نبدأ من العنوان، أي والله فمنه بدأ الخلط! فننبه القارئ إلى أنه كما يُقال «الكتاب يُقرأ من عنوانه»! فالأستاذ حسان قد ألزم القارئ بمقدمته التي لم يثبتها بعد، والتي لم يحاجج عنها إلا نفسه، بقوله في العنوان « ... في مسألة عاذر الجاهل المشرك بجهله»! فإن جوهر القضية هي إثبات كفر الجاهل يقينا وخروجه عن الإسلام الذي دخله بيقين، فحسم الخلاف بينه وبين نفسه، ولم يك من داعٍ لتصديع رؤوس القراء بكل تلك الصفحات الواخرة بالنقولات، بعد أن أسبغ صفة الكفر على الجاهل ابتداءً! لكن هذا الخلل في المنطق والنظر يخرج عن نطاق علامتنا الأستاذ بلا شك.

ولي ملاحظات أذكرها أولاً، فإني، كما فعلت مع مقاليّ الأستاذ حسين محمود من قبل، سأجعل هذا الردّ مثالاً لطالب العلم المجتهد في كيفية كشف زيف ما يدعيه الخصم دليلاً، وإن زوّقه وروّقه!

أولا: كما قلنا من قبل، فإن تلك «الزحمة» من النقولات» ليست إلا حشواً في غالبها المطلق، إلا قليلاً مما يمكن أن يكون في موضعه من الاستدلال. وهذا ديدن أمثال الأستاذ للفت نظر القارئ لسمك المخطوطة، ومن ثم قيمتها وعلم صاحبها! لكن لا يخفى على الخبير المتخصص أن ما يراد إثباته لا يحتاج لهذا الحشد، الذي، وهو ثانيا، في غالب أمره كذلك إما بعيد الصلة أو مقطوعها بالنقطة التي يستدل عليها.

وسنتجاوز الأوصاف التي ذكرها عن بحثنا، مثل الآراء الفاسدة والكاسدة...» ومثل تلك التوصيفات، من حيث نعرف أهميتها لمن هم في المستوى العلمي للأستاذ، لتعلو على فراغٍ أعلامُه وتحتشد في أوهامِه أوسامُه!

قال الأستاذ حسان في افتتاحيته:

اشتمل كلام الدكتور على مسائل كثيرة من أظهرها فسادا:

المسألة الأولى: الحكم بإسلام المشرك الجاهل.

المسألة الثانية: التبديع لمن كفّر العاذر بعد معرفة الحال.

المسألة الثالثة: اشتراط القطعية ونفي الظنية في التكفير.

المسألة الرابعة: الاعتماد على الأصل مع الاعتراف بوجود الناقل.

المسألة الخامسة: نفي البدعة في الإيمان عن مرجئة الفقهاء.

المسألة السادسة: الخلاف بين الحنفية وبين أصحاب الحديث لفظي لا أثر له.

المسألة السابعة: الإلزام لما لا يلزم من تكفير الشيخين وأئمة الدعوة.

اهـ

وسنتتبع دعوى الفساد فيما ذكر، فنبعدها عن الساحة العلمية كما يُرمي ابن آوى بحجر، إن شاء الله.

أمّا عن مسألة تحديد الغلو، التي ذكرها في التعليقة الأولى، فلا أدرى ما أقول لمَ ادعى ناشره أنه «علامة فهامة»!! فالغلاة معروفون في كتب الفرق والعقائد، سواء الغلو العقديّ أو العمليّ، والغلو، كما ورد في القرآن «ولا تغلوا في دينكم غير الحق» أي لا تزيدوا عليه ما ليس منه، إدعاءً التقوى، جاء في الطبريّ « لا تفرِطوا في القول فيما تدينون به من أمر المسيح، فتجاوزوا فيه الحقَّ إلى الباطل»[١]. وهذا ينطبق على أمة محمد ﷺ، لكن ليس كلّ تجاوز لحق

[١] المائدة ٧٧.

أو وقوع في باطل بكفر، إذ القرآن ينص على الغايات، كما هو مقرر في الأصول. وكلّ خارجيّ غالٍ، وليس كلّ غال بخارجيّ، فالحرورية، لهم قواعد معروفة ممهدة، من أخذ بأصولها، كان حروريا، وإن اختلفوا في بعض فروعها. والغلاة، دم داخل السنة، هم من تبنوا آراء محددة، تتفق في أصلها مع الفرق البدعية، لكنه لم يلتزم أصول الفرقة ليصنف منها. فالمعطل غالٍ في الصفات، والمرجئ غال في حقيقة الإيمان، والقائل بعدم إعذار العاذر، غالٍ، على العموم. فإن أراد الأستاذ أن يفهم معنى الغلو أكثر فعليه الاطلاع على كتب الفرق والعقائد، أو قليل منها، فسيكفيه. وقد بينت معنى الغلو، كما ذكر الأستاذ، في التعليقة الثالثة، واضحا جلياً موافقاً لمذهب السنة والجماعة! فلا أدرى فيما اعتراضه في التعليقة الأولى والذي نقضه بنفسه في الثالثة، بل جاء بأدلة عليه في التعليقة الثانية، فجعل القارئ يضطرب بين ما هو الصواب وما هو الهِباب؟ لكن لله في خلقه شؤون!

أما التعليقة الثانية، فأقول، لو كان الخلاف مع الحازميّ في حقيقة الكفر لكانت مسألة إيمان وكفر، لا غلو أو تبديع. فليس هذا دليل على نباهة من فهم هذا القدر.

أما الثالثة، فقد خلط الأستاذ فيها خلطاً مشيناً، خاصة في فهمه لقول الغزاليّ. ذلك أنّ جريان القطع والظن في التكفير من حيث هو حكم شرعيّ، كما قررنا، لا يعني أن يقوم التكفير على «الظن» في كل حكم، بل ما قصدنا، وقصد الغزاليّ هو أن من التكفير ما يقوم على القطع، كتكفير اليهود والنصارى بنص كتابي، أو باجتهاد مجتهدٍ (أسماه ظناً) من حيث وجود الاحتمال فيه، لكنه يقيني قطعيّ عند جريان الحكم به في العين، وذلك لأدلة خارجة كثيرة، منها حرمة الدم المعصوم، ودلالة الاستتابة، وهي لا تجرى إلا في حكم المرتد، وما ورد في السنة مثل حديث أسامة وغير ذلك كثير، للتأكد القاطع، فتفترق عن بقية الأحكام الشرعية في ذلك، وهي شواهد كثيرة يمكن أن تقوم عليها قاعدة في هذا الفرع بذاته، من وجوب التحقق لدرجة اليقين عند القاضى، لا المجتهد. فكلمة الظن هنا تعني أنه جاء عن طريق الاجتهاد، لا أنه مظنون بمعنى مجرد الرجحان أو التساوى كما هو معلوم في الأصول. والحق أن ذلك بيّن في قول الغزالي «وتارة في الظن والاجتهاد»، فلم يعد مبرر لمزيد بيان إلا لمن عجز عقله عن فهم البرهان.

ثم أقام الرجل الحجة على نفسه من كلام الغزالي نفسه، فوصم ذاته والحازميّ بالجهل على لسان الغزالي، حيث قال:

وقال في موضع آخر: «**إن الكفر حكم شرعي كالرق والحرية مثلا، إذ معناه: إباحة الدم والحكم بالخلود في النار، ومدركه شرعي، فيدرك إما بنص، وإما بقياس على منصوص» «ولا ينبغي أن يظنّ أن التكفير ونفيه ينبغي أن يدرك قطعا في كل مقام، بل التكفير حكم شرعي، يرجع إلى إباحة المال، وسفك الدماء، والحكم بالخلود في النار، فمأخذه كمأخذ سائر الأحكام الشرعية، فتارة يدرك بيقين، وتارة يدرك بظن غالب، وتارة يتردد فيه، ومهما حصل تردّد فالتوقف عن التكفير أولى، والمبادرة إلى التكفير إنما يغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل**»[٢].

فبعد أن قرر أن التكفير يجرى عليه مُدرك المجتهد إما بيقين أو بظن أو بتردد، كما ذكرنا أعلاه وهو التساوي، بيّن أن من يعمل على حسب الظن الغالب والتردد «مهما حصل» فالتوقف عن التكفير أولى، والمبادرة إلى التكفير إنما يغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل، أقول من أمثال ..... ولا يقال يُقصد التكفير حكما لا اسما، فهذا تحكّم بارد لم يكن الغزالي بعاجز عن النص عليه.

وهذا مثال على عدم فهم الأستاذ لما ينقل ويحشو به كلامه، من حيث هو دليل عليه، فالمسكين ينقض نفسه بنفسه، وهكذا في غالب نقولاته كما أشرت سابقاً.

ثم ساق نقولات كثيرة كلها تؤدى إلى ذات المعني، وهو أن من التكفير ما هو قطعي بنص، وما هو اجتهاديّ، ولذلك اختلفت فيه مدارك الفقهاء. فقد نقل عن مثلا الفودي قوله:

وقال العلامة عثمان بن فودي (١٢٣٢هـ) رحمه الله: «**إن التكفير في ظاهر حكم الشرع لا يطلب القطع، بل ما يدل على الكفر فقط، ولو ظنا، ولذلك يختلف العلماء فيه في بعض الوقائع، ويراعي بعضهم حق الربوبية وصيانة الشريعة؛ فيحكم بالكفر ويقول هذا كافر فاقتلوه. ويراعي بعضهم حرمة دم المسلم ويقول هذا أمر ظني محتمل وحفظ حرمة دم المسلم أمر مقطوع به في الشرع**»[1].

اهـ

وهذا القول، مرة أخرى، حجة عليه في المحصلة النهائية، وهي أنّ من العلماء من يقضي بالكفر ومنهم من لا يقضي به، للأسباب التي ذكرنا، بل ينص على ما يميل اليه بقوله أنّ حفظ حرمة دم المسلم أمرٌ مقطوع به في الشرع».

لكنه، هداه الله، ذهب في تبني خط التكفير بالظن، وضرب بأقوال بقية العلماء الذين اعتمدوا على قواعد قطعية كما ذكر الفودي، وما أشرت اليه سابقاً، عرض الحائط، بل وصفهم بقوله:

وهذا يقتضي الخروج عن مذاهب أهل العلم، بل يؤدي إلى الخروج عن الدين والعياذ

اهـ

إلى هذه الدرجة بلغت مبالغة وغلو الرجل في قول الحازمي! أنّ من لم يأخذ به يكون خارجا عن مذاهب العلماء، بل مصيره إلى الخروج من الدين، ولا أدرى كم شطب الأستاذ من أسماء العلماء ممن خرجوا عن الدين بعدم الأخذ بمذهب الحازمي، والله المستعان.

ثم يستمر في التعليقة الرابعة ناسجا على نفس المنوال، فيقول: «كما أن كون المسألة مختلفا فيها، لا يمنع من قطعية الدليل، ويكون من خالفه لم يبلغه أو لم يفهمه أو ذهل عنه» ثم نسب هذا القول لابن تيمية وغيره، دون عزو لمصدر! فنقول: لا يمنع من قطعية الدليل أو ظنيته، حسب مُدرك المجتهد، ثم لِمَ لا يكون من خالف هو من على الحق، من حيث أن من أثبت القطعية قد يكون على خطأ؟

ثم يضرب مثالاً لعابد القبر كعابد الوثن، فنقول، هنا مربط الفرس في خلطه واضطرابه وتهافت كلامه وتفكك فكره، فما هو ضابط عابد القبور هذا؟ وهو عين المسألة، وأهم ألف مرة من طلب ضابط الغلو الذي تشدق به.

نقول وبالله التوفيق، ما فيه، إن شاء الله، بيان كافٍ للمسألة.

الحديث عن عبّاد القبور، هكذا على العموم هو مظهر جهل محضٍ صرفٍ لا حلّ فيه. فالمتوجهون للقبور ثلاثة أصناف، بالاستقراء التام.

أولهم: من يتوجه لقبر وليّ أو صالحٍ، على اعتبار أنه محلّ مبروك، يتيمّن بدعاء الله فيه، ويستشهدون بقول زكريا عليه السلام «هنالك دعا زكريا ربَّه». فهو يقف عند القبر، الذي هو مكان مبروك لديه، ثم يتوجه لله بالدعاء دون واسطة. فهذا العمل معصية لم يأت بها شرع، يُنهر عنه، لكنه ليس بكفر ولا قريب منه. أما عن قول زكريا فإن المقصود «هنالك» الزمنية لا المكانية، قال الطبري في تفسيره لسورة آل عمران ٣٨: «وأما قوله:« هنالك دعا زكريا ربه »، فمعناها: عند ذلك، أي: عند رؤية زكريا ما رأى عند مريم من رزق الله الذي رَزَقها، وفضله الذي آتاها من غير تسبُّب أحد من الآدميين في ذلك لها». وقال ابن تيمية «فمن قصد قبور الأنبياء والصالحين لأجل الصلاة والدعاء عندها، فقد قصد نفس المحرم الذي سد الله ورسوله ذريعته»[١]

وثانيهم: من توجه للقبر يعتقد أن صاحبه موصول بالله، حتى بعد مماته، وأنه أقرب لله لصلاحه في حياته، فهو قادر أن يرفع الدعاء إلى الله فيستمع له الله، أولى من أن يستمع لعبدٍ خطّاء! فهذا الصنف ينقسم إلى قسمين:

من قصد الولي لرفع الدعاء ظاناً أنه أولى منه، ورفع الدعاء إلى الله متوسلا بالولي، لكن ليس بالضرورة أن يلجأ اليه، فهي بدعة، يجب أن يُنهى عنها، ويُبين له خطرها.

من قصد الولي لرفع الدعاء ظنا منه أنه لا وسيله إلى الله إلا من خلال ذلك الولي، فهذا يلحق بالقسم الثالث، من حيث إنه كفر أكبر، ولو توجه بالدعاء إلى الله.

[١] مجموع الفتاوى ج١ ص ٧٣٢

والدليل عليه «وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى»، وقوله سبحانه «وقالوا هؤلاء شفعاؤنا عند الله»

وثالثهم: من قصد القبر ودعا صاحب القبر نفسه، ولم يدعو الله سبحانه، لآن صاحب القبر قادرٌ متصرفٌ بذاته، فهذا كفرٌ أكبر ناقل عن الملة. والدليل قوله تعالى «ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة، وهم عن دعائهم غافلون» الأحقاف ٥.

ولسنا ببدع في التقسيم، فقد قسّم ابن تيمية الصوفية والفقراء أقسام[١] وجعل لكل قسم حكما. وهذا من تمام الفقه بالشرع وبأحوال الناس. وقد قسم كذلك أحوال أهل الدعاء عند القبور إلى ثلاثة أقسام، وإن لم تشابه ما ذكرنا تمام الشبه، لكن محصلتهما واحدة، قال «المراتب في هذا الباب ثلاث: - إحداها: أن يدعو غير الله وهو ميت أو غائب، سواء كان من الأنبياء والصالحين أو غيرهم، فيقول: يا سيدي فلان أغثني، أو أنا أستجير بك أو أستغيث بك، أو انصرني على عدوي. ونحو ذلك فهذا هو الشرك بالله. «الثانية: أن يقال للميت أو الغائب من الأنبياء والصالحين: ادع الله لي، أو ادع لنا ربك أو اسأل الله لنا، كما تقول النصارى لمريم وغيرها، فهذا أيضا لا يستريب عالم أنه غير جائز، وأنه من البدع التي لم يفعلها أحد من سلف الأمة» و»الثالثة: أن يقال: أسألك بفلان أو بجاه فلان عندك، ونحو ذلك الذي تقدم عن أبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهما أنه منهي عنه. وتقدم أيضا أن هذا ليس بمشهور عن الصحابة بل عدلوا عنه إلى التوسل بدعاء العباس وغيره. وقد تبين ما في لفظ « التوسل « من الاشتراك بين ما كانت الصحابة تفعله وبين ما لم يكونوا يفعلونه، فإن لفظ التوسل والتوجه في عرف الصحابة ولغتهم هو التوسل والتوجه بدعائه وشفاعته. ولهذا يجوز أن يتوسل ويتوجه بدعاء كل مؤمن، وإن كان بعض المشايخ ...[٢]»

ونقطة أخرى أبيّنها، هي إنه من خطأ هؤلاء «الغلاة» بشكل عام هو عدم التفريق بين التكفير المطلق والوعيد المطلق، ولا بين لعن المطلق ولعن المعين. فقد يكون الفعل كفراً مطلقاً

[١] مجموع الفتاوي ج٣١ ص ٥ وبعدها

[٢] مجموع الفتاوى ج١ ص ٣٥٠ – ٣٥٦ ، وهي في قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة

ولكن لا يكفر عيناً إلا بعد إثبات شروط وانتفاء موانع. يقول ابن تيمية «وكذلك التكفير المطلق والوعيد المطلق، ولهذا كان الوعيد المطلق في الكتاب والسنة مشروطا بثبوت شروط وانتفاء موانع»[١]. ولا يقولن باردٌ متمحك إنه يتحدث في الشروط والموانع عن الوعيد لا التكفير، فهذا القول أقل من أن يُردّ عليه، إذ جمع الشيخ بينهما بواو العطف قبلها مباشرة، بل ذكر التكفير المطلق أولاً. لكني أحببت أن أقطع الطريق على البرود والتنطع.

ثم نعود إلى سياقنا. فالحديث هنا عن القسم الثاني من النوع الثاني، وعن الصنف الثالث، وهم ما يُعتبر عملهم بذاته كفراً ناقلاً عن الملة. ما حكم المعيّن منهم؟ وما حكم عاذره؟

واضح، بحكم العادة، أن الصنف الثاني بشقيه، والقسم الثالث، يصعب جداً على مجرد الناظر تحديد ما هم عليه من عقيدة، فالناظر بعينه عن بعد لا يمكنه تحديد ذلك. من هنا فإن الحكم على المعين يجب أن يكون مصحوباً بمعرفة الشروط والموانع، ليس لأن شكل العمل ليس كفراً، بل هو كفر محض، لكن، كما ذكر ابن تيمية، فرق بين الكفر المطلق والكفر المعين. هذا ما خرّب عقل الأستاذ ومن ورائه الحازميّ.

ولذلك، فقد عَنَيت كل لفظ حين قررت في مقالاتي عن الحازمي «**موضع النزاع** هنا أن يقال أنّ المشكلة في مذهب الحازميّ، ليست في تكفير من عبد غير الله سبحانه جاهلاً، ولا في تكفير العاذر بإطلاق، بأن يدعى أحد أنّ من دخل الإسلام يقيناً، لم يخرج منه البتة. بل هي في تكفير من عذر بالجهل حتى بعد إقامة الحجة، أو من توقف في التكفير حتى يتبين حال المعيّن.»[٢]

وإذ قررنا هذا، فالعاذر هنا حكمه حكم حال من قيل عنه مشرك .. قبل التعيين، فإن تمّ التعيين، فجحد العاذر، إلا أن تقوم عنده شبهة أو تأويل، تدرأ كفره، فيبيّن له، أو لا، فهو على عقيدة من يعذره، فحكمه حكمه، ولم يعد ثمّ عاذر. فالمسألة كلها من أساسها خلط واختراع لمسميات وأوضاع تبيح التوسع في التكفير، ليس إلا. ولم نسمع بها قبل بلاءات عصرنا هذا،

[١] السابق ج ٠١ ص ٠٣٣

[٢] بحث «الرد على الحازميّ»، د طارق عبد الحليم ص ٦

وإنما ناقشها علماء الأصول بحسب قدرها في موضوع «من لم يكفر الكافر» وكان حسب هؤلاء المتوسعين في تكفير الخلق أن يراجعوه في مظانه وينتهوا عن الفتن تلك.

ثم، اقفز فوق كثير مما لا يلزم من الأقوال التي ساقها في موضعها من كتابه، فأصِلُ إلى الأصل الثاني ص ٢٠:

> **الأمر الثاني:** استصحاب حال الإسلام حيث لم يقم سبب الكفر واجب، ولا أنكره على الدكتور ولا على غيره من مشايخنا وطلبة العلم، وإنما النزاع في التمسك بالاستصحاب في موضع سلّم قيام سبب الكفر فيه.

اهـ

أقول، هذا مثال آخر من الخلط واضطراب الرؤية هنا، يجب أن يكون معيناً للشباب على التعرف على موضع اقتناص الأخطاء واصطياد الزلات العقلية والاستدلالية.

فإن الأمر ليس أمر استصحاب، بل هو أولاً أمر القاعدة الكلية الثابتة «ما ثبت بيقين فلا يرتفع إلا بيقين»، ثم هو ما أشرنا اليه من عدم تفريقه بين أصناف «عباد القبور» المشركون كما رماهم أجمعين، ومن عدم تمييزه بين ثبوت الكفر المطلق لا الكفر المعين، كما نقلنا عن ابن تيمية.

وأمثال الأستاذ سيقول في وقت ما حين تعوزه الحيلة «ما لي ولابن تيمية، مجتهد أخطأ وصوّبه الحازميّ، أو صوبته أنا الأستاذ حسان» .. أي والله ستخرج منه يوما ...

ثم في المقالة الثانية، ص٢١، حيث ينعي علينا الأستاذ حسان قول أن النزاع بين مرجئة الفقهاء وهم الأحناف، وبين أهل السنة يغلب عليه أن يكون لفظياً، وهو ما ذكره ابن تيمية في أكثر من ثمانية مواضع منها:

«وَمِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ أَكْثَرَ التَّنَازُعِ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ هُوَ نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ وَإِلَّا فَالْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْإِيمَانَ قَوْلٌ مِنْ الْفُقَهَاءِ – كَحَمَّادِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَمَنْ

اتَّبَعَهُ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَغَيْرِهِمْ - مُتَّفِقُونَ مَعَ جَمِيعِ عُلَمَاءِ السُّنَّةِ عَلَى أَنَّ أَصْحَابَ الذُّنُوبِ دَاخِلُونَ تَحْتَ الذَّمِّ وَالْوَعِيدِوَإِنْ قَالُوا: إِنَّ إِيمَانَهُمْ كَامِلٌ كَإِيمَانِ جِبْرِيلَ فَهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ الْإِيمَانَ بِدُونِ الْعَمَلِ الْمَفْرُوضِ وَمَعَ فِعْلِ الْمُحَرَّمَاتِ يَكُونُ صَاحِبُهُ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ كَمَا تَقُولُهُ الْجَمَاعَةُ.وَيَقُولُونَ أَيْضًا بِأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكَبَائِرِ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ كَمَا تَقُولُهُ الْجَمَاعَةُ، وَالَّذِينَ يَنْفُونَ عَنْ الْفَاسِقِ اسْمَ الْإِيمَانِ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّهُ لَا يُخَلَّدُ فِي النَّارِ. فَلَيْسَ بَيْنَ فُقَهَاءِ الْمِلَّةِ نِزَاعٌ فِي أَصْحَابِ الذُّنُوبِ إذَا كَانُوا مُقِرِّينَ بَاطِنًا وَظَاهِرًا بِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ وَمَا تَوَاتَرَ عَنْهُ أَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْوَعِيدِ وَأَنَّهُ يَدْخُلُ النَّارَ مِنْهُمْ مَنْ أَخْبَرَ اللهُ وَرَسُولُهُ بِدُخُولِهِ إلَيْهَا وَلَا يُخَلَّدُ مِنْهُمْ فِيهَا أَحَدٌ وَلَا يَكُونُونَ مُرْتَدِّينَ مُبَاحِي الدِّمَاءِوَلَكِنَّ « الْأَقْوَالَ الْمُنْحَرِفَةَ « قَوْلُ مَنْ يَقُولُ بِتَخْلِيدِهِمْ فِي النَّارِ كَالْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ. وَقَوْلُ غُلَاةِ الْمُرْجِئَةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: مَا نَعْلَمُ أَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ يَدْخُلُ النَّارَ؛ بَلْ نَقِفُ فِي هَذَا كُلِّهِ. وَحُكِيَ عَنْ بَعْضِ غُلَاةِ الْمُرْجِئَةِ الْجَزْمُ بِالنَّفْيِ الْعَامِّ.»[١]

والثاني « وَلِهَذَا دَخَلَ فِي « إرْجَاءِ الْفُقَهَاءِ» جَمَاعَةٌ هُمْ عِنْدَ الْأُمَّةِ أَهْلُ عِلْمٍ وَدِينٍ. وَلِهَذَا لَمْ يُكَفِّرْ أَحَدٌ مِنْ السَّلَفِ أَحَدًا مِنْ « مُرْجِئَةِ الْفُقَهَاءِ « بَلْ جَعَلُوا هَذَا مِنْ بِدَعِ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ؛ لَا مِنْ بِدَعِ الْعَقَائِدِ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنْ النِّزَاعِ فِيهَا لَفْظِيٌّ لَكِنَّ اللَّفْظَ الْمُطَابِقَ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ هُوَ الصَّوَابُ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ بِخِلَافِ قَوْلِ اللهَّ وَرَسُولِهِ لَا سِيَّمَا وَقَدْ صَارَ ذَلِكَ ذَرِيعَةً إلَى بِدَعِ أَهْلِ الْكَلَامِ مِنْ أَهْلِ الْإِرْجَاءِ وَغَيْرِهِمْ وَإِلَى ظُهُورِ الْفِسْقِفَصَارَ ذَلِكَ الْخَطَأُ الْيَسِيرُ فِي اللَّفْظِسَبَبًا لِخَطَأٍ عَظِيمٍ فِي الْعَقَائِدِ وَالْأَعْمَالِفَلِهَذَا عَظُمَ الْقَوْلُ فِي ذَمِّ « الْإِرْجَاءِ « حَتَّى قَالَ إبْرَاهِيمُ النَّخَعِي: لَفِتْنَتُهُمْ - يَعْنِي الْمُرْجِئَةَ - أَخْوَفُ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ فِتْنَةِالأزارقة.»[٢]

[١] مجموع الفتاوى ج٧ ص٧٩٢

[٢] السابق ج٧ ص ٤٩٣

فلماذا نعى علينا الأستاذ أننا وصلنا بنظرنا إلى ما وصل اليه ابن تيمية من قبل، دون ما وصل اليه هو وشيخه من مجتهدي هذا الزمان؟

ثم ننظر في التعليقة التاسعة، حيث يقول إن القول المختار عنده هو أن بعض العلماء كفّروا من قال بأن الإيمان قول، رغم أن الغالبية من جمهور الفقهاء ومن بينهم ابن تيمية، قالوا بذلك!

قال الأستاذ حسان، مجنهد أهل السنة في عصرنا:

قرّر أن من أخرج الأعمال من مسمّى الإيمان لم يكفّرهم أحد: **«قد أخرج من قبل الأحناف العمل من مسمى الإيمان، فلم يكفرهم أحد..»**.

وليس بسديد، وإن قاله قبله ابن تيمية وغيره؛ لأن تكفير القائلين بأن الإيمان قول

اهـ

فردّ الأستاذ حسان قول جمهور العلماء والفقهاء، وبينهم ابن تيمية، بقول متشابه لبعض المحدثين، كما سنبيّن.

قال ابن تيمية : «وهذه الشبهة التي أوقعتهم مع علم كثير منهم وعبادته وحسن إسلامه وإيمانه ولهذا دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأمة أهل علم ودين ولهذا لم يكفر أحد من السلف أحدا من مرجئة الفقهاء بل جعلوا هذا من بدع الأقوال والأفعال لا من بدع العقائد فإن كثيرا من النزاع فيها لفظي»[١]

والعجيب أن الرجل يستشهد من كلام ابن تيمية ليثبت خطأ اجتهاد ابن تيمية نفسه في المسألة، إذ يقول:

[١] مجموع الفتاوى ج٧ ص ٤٩٣

قال ابن تيمية (٧٢٨هـ) رحمه الله:**«أما قول الجهمية وهو أن الإيمان مجرد تصديق القلب دون اللسان فهذا لم يقله أحد من المشهورين بالإمامة، ولا كان قديما يضاف هذا إلى المرجئة، وإنما وافق الجهمية عليه طائفة من المتأخرين من أصحاب الأشعري. وأما ابن كلاب فكلامه يوافق كلام المرجئة لا الجهمية»**[1].

تأمل التفريق بين المرجئة وبين الجهمية وأن المرجئة عند الإطلاق هم القائلون بأن الإيمان قول بلا عمل، وهذا التمييز مشهور عن السلف.

اهـ

وما قاله ابن تيمية صحيح، إذ الجهمية لم يعتبروا القول، بينما مرجئة الفقهاء فقد اعتبرته ركنا في الإيمان.

وما يؤيد مذهب الجمهور، وأن الإقرار عند مرجئة الفقهاء ليس كما هو عند المرجئة أمران:

أولا: إن كانت المرجئة هم مرجئة الفقهاء بلا تفريق، فما الداعي للوصف السابق للموصوف بأنهم مرجئة «الفقهاء»، لم هذا التمييز؟ والثاني وهو ما أراه الحق وما يسير مع مذهب الجمهور وابن تيمية منهم، وهو أن المرجئة الصرف من أتباع ذر ابن عبد الله الكوفي، ومن تبعه، كان قولهم أن مجرد النطق يثبت الإيمان، بينما مرجئة الفقهاء قالوا: هو قول مخصوص يستلزم العمل، فوافقوا المرجئة من ناحية ووافقوا السنة من ناحية أخرى، وهو ما قرره الإمام الكشميري الحنفيّ في فيض الباري حيث قال: «ومن ههنا علمت أن الاختلاف ليس من باب الاختلاف في الأنظار بمعنى أن هذا مؤد إلى طرف صحيح وهذا أيضاً لطرف آخر صحيح وعند كل حصة صحيحة ، والناتج عند كل واحد ناج عن الآخر وكذلك الهالك عند واحد هالك عند الآخر»[1].

[١] فيض الباري لإمام الكشميري الحنفي ت (١٣٥٢هـ) ج٢ ص ٣٦

وعلى هذا القول يُحمل قول مرجئة الفقهاء، وأن من شدّ عليهم النكير من الأوائل مثل القاضي شريح، حين رد شّهادة الإمام أبي يوسف، فهو من باب التغليظ وسدّ الذريعة، وأن هذا القول ليس من أقوال السابقين، وليس مرادفا لما ورد في الكتاب والسنة. أمّا أن يكون همّنا وهمّ الأستاذ أن يثبت أن الأحناف كفار، بأجمعهم ...فيجب أن يُستحى من هذا القول. لكن لم لا، وهو وشيخه من مناصري الحرورية الخوارج! والعياذ بالله.

وأنقل هنا تعليق على من كتاب «حقيقةالإيمان، الصادر عام ١٩٧٩، يتعلق بهذه المسألة، قلت :

« وقد خالف في هذا - أي إدخال أعمال الجوارح في مسمى الإيمان - بعض فقهاء الكوفة كأبي حنيفة وغيره ، ومدار خلافهم في أمرين:

(أ) أن مسمى الإيمان يشمل القول دون العمل.

(ب) إن الإيمان - بمعناه عندهم - لا يزيد ولا ينقص . فنقول وبالله التوفيق قالوا «إن مسمى الإيمان لا يدخله عمل الجوارح ، وجعلوه بذلك مرادفاً للتصديق وهو تصديق مخصوص مستلزم للإقرار والانقياد كما سيتضح بعد فيما سننقله عن أئمتهم في معناه - فلاحظوا بذلك المعنى اللغوي - كما أثبتوه - دون المعنى الشرعي كما قال شارح الطحاوية: «فالإمام أبو حنيفة رضي الله عنه نظر إلى حقيقة الإيمان لغة مع أدلة من كلام الشارع وبقية الأئمة رحمهم الله نظروا إلى حقيقته في عرف الشرع فإن الشرع ضم إلى ذلك - التصديق- أوصافاً وشرائط» . شرح الطحاوية ص ٢٤١. وقد استدلوا على ذلك بأدلة تدل على أن الإيمان هو التصديق دون العمل كقوله تعالى (وما أنت بمؤمن لنا) أي مصدق لنا كما دللوا بمبانيه الإيمان للأعمال الصالحة في التعبير القرآني على افتراقهما في المعنى كقوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» فالأعمال إذن ثمرة من ثمرات الإيمان وليست لازماً من لوازمه ، ثم كان من نتيجة هذا النظر أن كان الإيمان - في مصطلحهم - لا يقبل الزيادة ولا النقصان ، وإنما تتفاوت مراتب اليقين القلبي ، وأما أصل الإيمان - التصديق - فهو مرتبة محفوظة . وننقل هنا من أقوال أئمة الأحناف ما يدل على ما ذكرناه.

يقول شارح الفقه الأكبر : «(وإيمان أهل السماء والأرض) أي من الملائكة وأهل الجنة والأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين من الأبرار والفجار (لا يزيد ولا ينقص) أي من جهة المؤمن ، نفسه ، لأن التصديق إذا لم يكن على وجه التحقيق يكون في مرتبة الظن والترديد ، والظن غير=

= مفيد في مقام الاعتقاد عند أرباب التأييد قال تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) فالتحقيق أن الإيمان كما قال الإمام الرازي لا يقبل الزيادة والنقصان من حيث أصل التصديق لا من جهة اليقين فإن مراتب أهلها مختلفة في الدين».

شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص٧٠.

وراجع التفسير الكبير للرازي جـ٢ص٢٦.

ثم يقول بعدها: «وهذا معنى ما ورد لو وزن إيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه بإيمان جميع المؤمنين لرجح إيمانه يعني لرجحان إيقانه ووقار جنانه وثبات إتقانه وتحقيق عرفانه ، لا من جهة ثمرات الإيمان من زيادات الإحسان لتفاوت أفراد الإنسان من أهل الإيمان في كثرة الطاعات وقلة العصيان وعكسه في مرتبة النقصان مع بقاء أهل وصف الإيمان في حق كل منهما بنعت الايقان ، فالخلاف لفظي عند أرباب العرفان» السابق ص ٧٠.

ويقول صاحب «فيض الباري» العلامة الكشميري: «وأثبت شئ في هذا الباب عقيدة الطحاوي فإنه كتب في أوله أنه يكتب فيه عقائد الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبى يوسف رحمه الله تعالى ، وأحسن شروحه شرح القونوى وهو حنفي المذهب تلميذ ابن كثير ويستفاد منه أن الإمام رحمه الله تعالى إنما نفى الزيادة والنقصان في مرتبة محفوظة كما سيأتي ولا ينفي مطلقاً» فيض الباري شرح البخاري جـ١ ص٦٠ . وتعليقاً على ذلك نقول: إنه بالنسبة لمسألة دخول الأعمال في مسمى الإيمان فإن الحق - والله أعلم - في جانب جمهور أهل السنة والجماعة الذين اعتبروا إن الإيمان قول وعمل ، فالأعمال داخلة في مسماه ، فإنه من المقرر في علم الأصول أن اللفظ إن كان له استعمالان لغوي وشرعي قدم المعنى الشرعي على اللغوي.

(راجع الموافقات جـ٢ص٢٦٨ وبعدها).

وأما عن مباينة الأعمال الصالحة للإيمان في التعبير القرآني فقد أوضح الإمام ابن تيمية أن ذلك إنما هو من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى : (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين) البقرة ٩٨ ومثاله كثير في القرآن.

كما رد ابن تيمية تفصيلاً على ما ذهبت إليه هذه الطائفة من الفقهاء في كتاب «الإيمان» بأكثر من ستة عشر وجهاً فارجع إليها ص٢٤٧ وبعدها ، ص٥١ وبعدها وإنما مرادنا هنا هو إثبات ما ذهب إليه جمهور أهل السنة في هذا الأمر والمهم هنا هو أن نبين كذلك أنه وإن كان أبو حنيفة قد قصر لفظ الإيمان على التصديق – الذي هو تصديق مخصوص كما سنبينه بعد – فإنه متفق مع أهل السنة جميعاً على ترتيب الثواب والعقاب على الأعمال – وهو ما فارقته فيه المرجئة – سواء فعلها أو تركها فهم في ذلك سواء.

يقول ابن تيمية: «ومما ينبغي أن يعرف أن أكثر التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي وإلا فالقائلون بأن الإيمان قول من الفقهاء كحماد بن أبي سليمان – وهو أول من قال ذلك ومن اتبعه من أهل الكوفة – وغيرهم متفقون مع جميع علماء السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد وإن قالوا إن إيمانهم كامل كإيمان جبريل فهم يقولون إن الإيمان بدون العمل المفروض ومع فعل المحرمات يكون صاحبه مستحقاً للذم والعقاب كما تقوله الجماعة...» الإيمان ص٢٥٥.

كذلك فإن الحنفية قد جعلوا كثيرا من الأعمال من شرائط الإيمان ومستلزماته ، وجعلوا من لم يأتي بها كافراً ، بل توسعوا في ذلك عن سواهم من المذاهب ، قال صاحب الفقه الأكبر» «... وفي الخلاصة من وضع قلنسوة المجوس على رأسه قال بعضهم يكفر ، وقال بعض المتأخرين إن كان لضرورة برد .. لا يكفر الإيمان وإلا كفر»ج١٥٥.

وكذلك : «وفي الخلاصة من أهدى بيضة إلى المجوسي يوم النوروز كفر أي لأنه أعانه على كفره وإغوائه أو تشبه بهم في أهدائه..» إلى غير ذلك كثيراً جداً من الأعمال التي نصوا على كفر فاعلها أو على كفر من لم يتركها «إن كانت من أعمال المشركين» فهم وإن جعلوا الإيمان «التصديق» إلا أن ذلك خلاف لفظي لأن من الأعمال عندهم – بل

أكثر مما هي عند غيرهم - ما يكفر فاعله ويخرج عن الملة مطلقاً ، ونظرة في كتب فقه الحنفية تؤكد ذلك مما لا يدع مجالا للشك (راجع شرح الفقه الأكبر ، الإعلام بقواطع الإسلام للهيثمي).

وأما بالنسبة لمسألة التصديق ومعناه والمراد منه ، فقد ذكرنا من قبل أن الأحناف وإن اعتبروا أن الإيمان هو التصديق إلا أنهم جعلوا الإقرار من لوازمه.

= فمدار النجاة عندهم - كمداره عند أهل السنة جميعاً - على الالتزام بالطاعة - كما سيتبين بعد في مفهوم الالتزام عند أهل السنة - مع ترك أعمال الشرك جملة ، ولم يجعلوه كما يعتقد بعض مرجئة العصر الحديث - هو مجرد نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر ، فإن هذا الأمر مما لا يختلف فيه بين أبي حنيفة وبقية الأئمة لمساسه بأصل الدين ومدار النجاة من الكفر المخلد في النار وهذا ما عناه الإمام الكشميري في «فيض البارى» حيث ذكر أن الخلاف بين أبي حنيفة وبقية الأئمة - وإن لم يكن نزاعاً لفظياً في رأيه - إلا أنه اختلاف في جهة النظر ولكن مدار النجاة عندهم واحد يقول:

«ومن ههنا علمت أن الاختلاف ليس من باب الاختلاف في الأنظار بمعنى أن هذا مؤد إلى طرف صحيح وهذا أيضاً لطرف آخر صحيح وعند كل حصة صحيحة ، والناتج عند كل واحد ناج عن الآخر وكذلك الهالك عند واحد هالك عند الآخر» فيض البارى جـ٢ص٦٣.

وهذا الذي أشار إليه العلامة الكشميري هو ما نريد أن نؤكد عليه هنا ، فإن خلاف أبي حنيفة وأصحابه مع بقية أهل السنة إنما هو خلاف لفظي يتناول مدلولات الألفاظ أو خلاف في الأنظار يصل إلى طرف صحيح ، وإنما المهم هو أن القدر اللازم للنجاة من الخلود في النار عند كل منهما لا يتغير فأبو حنيفة قد أطلق الإيمان على التصديق ثم جعل شرط قبوله الإقرار بالطاعة ، والانقياد - وليس نطق اللسان فقط - لضمان النجاة ، وأهل السنة قد أطلقوا الإيمان على التصديق والإقرار والالتزام بالطاعة معاً ، وهو المستلزم للانقياد للشرائع عامة وأدخلوا في مسماه الأعمال فيكون بهذا المعنى الإقرار شرطاً عند أبي حنيفة وشرطاً (أو ركناً) عند بقية أهل السنة .

يقول صاحب فيض الباري: «.. فأقول إن الجزء الذي يمتاز به الإيمان والكفر هو التزام الطاعة مع الردع والتبرى عن دين سواه ..» إلى قوله: «فهذا هو الصواب في تفسيره . فقد نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى الإجماع على كون هذا الجزء مما لابد منه في باب الإيمان وحينئذ ينبغي أن يراد من الاقرار في قول الفقهاء الاقرار بالتزام الطاعة» الفيض جـ١ من ٥١.

وما ذكره في غاية الأهمية للدلالة على أن مراد الفقهاء بالاقرار ليس هو نطق الشهادتين باللسان ولكن هو التزام الطاعة وعدم الانخلاع من الأحكام الشرعية عامة . ثم يبين أن القول بأن الاقرار المنجي هو النطق بالشهادتين يورد إشكالاً يقول: «وههنا إشكال يرد على الفقهاء والمتكلمين وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف ، فإن قلنا أنه كافر ، ناقض قولنا : «إن الإيمان هو التصديق» ثم يجيب قائلاً: فالحق في الجواب ما ذكره ابن الهمام رحمه الله تعالى وحاصله أن بعض الأفعال تقوم مقام الجحود نحو العلائم المختصة بالكفر.

وإنما يجب في الإيمان التبرؤ عن مثلها أيضاً ، كما يجب التبرؤ عن نفس الكفر ، ولذا قال تعالى : (لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم) في جواب قولهم (إنما كنا نخوض ونلعب) لم يقل إنكم كذبتم في قولكم بل أخبرهم بأنه بهذا اللعب والخوض اللذين من أخص علائم الكفر خلعوا ربقة الإسلام عن أعناقهم وخرجوا عن حماه إلى الكفر ، فدل على أن مثل تلك الأفعال إذا توجد في رجل يحكم عليه بالكفر ولا ينظر إلى تصديقه في قلبه ولا يلتفت إلى أنها كانت منه خوضاً وهزءاً فقط أو كانت عقيدة ، ومن ههنا تسمعهم يقولون إن التأويل في ضروريات الدين غير مقبول وذلك لأن التأويل فيها يساوي الجحود . وبالجملة إن التصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر لم يعتبره الشرع تصديقاً ، فمن أتى بالأفعال المذكورة فكأنه فاقد للتصديق عنده وأوضحه الجصاص فراجعه» الفيض جـ١ ص ٥.

فانظر رحمك الله إلى قول كبار أئمة الحنفية – كابن الهمام والكشميري والجصاص – وهم الذين أطلق عليهم بعض العلماء – مرجئة الفقهاء لمجرد أنهم أخرجوا الأعمال من

مسمى الإيمان لفظاً فقط رغم اشتراطهم للقدر اللازم منها للنجاة من الخلود في النار كبقية أهل السنة سواء بسواء .

يقول شارح الطحاوية مبيناً ذلك : «ولم يقابل لفظ الإيمان قط بالتكذيب كما يقابل لفظ التصديق وإنما يقابل بالكفر .. والكفر لا يختص بالتكذيب بل لو قال أعلم أنك صادق ولكن لا أتبعك بل أعاديك وأبغضك وأخالفك لكان كفراً أعظم ، فعلم أن الإيمان ليس التصديق فقط ولا الكفر التكذيب فقط بل إذا كان الكفر يكون تكذيباً ويكون مخالفة ومعاداة بلا تكذيب ، فكذلك الإيمان يكون تصديقاً وموافقة وموالاة وانقياداً ولا يكون مجرد التصديق». شرح الطحاوية ص ٢٤٣.

ويقول الإمام الطحاوي في المتن: «وأهله – أي أهل الإيمان – في أصله سواء» أي متفقون على أصله المنجي من الخلود في النار الموقع خلافه في الكفر ، فالمحصلة إذن واحدة والخلاف وإن كان لفظياً .. أو خلافاً في النظر كما يرى صاحب الفيض – فالاتفاق حاصل فيما هو مدار النجاة من الكفر ، وترتب الثواب والعقاب حسب إتيان الأعمال أو تركها متفق عليه بينهم ، والأعمال المكفرة والتي تعرف بها انخرام الأصل وسقوط عقد القلب محددة في مذاهبهم ، بل إن الأحناف توسعوا في دلالات الكفر بالأعمال عن سائر المذاهب ، كما ذكرنا من قبل، وأما أن يقال إن الإيمان هو التصديق ثم يقابل التصديق بالتكذيب فيكون الكفر هو التكذيب فقط ، فذلك ما لم يقله أحد من أئمة السنة لا الأحناف ولا غيرهم ، بل إن هذا هو محور بدعة الإرجاء المذمومة كما سنبين بعد إن شاء الله تعالى ، كذلك أن يقال إن إخراج الأعمال من مسمى الإيمان يعني عدم حدوث أو ترتب الكفر على عمل من الأعمال فهذا خلاف ما ذهب إليه جميع أهل السنة – بما فيهم الحنفية – بل إن قائل ذلك قد اضطرب فهمه عامة سواء في مفهوم الأحناف للإيمان أو في مفهوم بقية أئمة السنة فيه ، كذلك اضطرب في مفهوم الكفر العملي والاعتقادي ومجالهما كما سنبين بعد . ومما يجدر هنا ، أن ننقل أثراً رواه ابن أبي العز في شرحه على الطحاوية يفيد تردد أبي حنيفة في قوله في الإيمان ، قال : «إن حماد بن زيد كما روى له حديث أي الإسلام أفضل . الخ قال له : ألا نراه يقول أي الإسلام أفضل؟ قال

الإيمان ثم جعل الهجرة والجهاد من الإيمان؟ فسكت أبوحنيفة فقال بعض أصحابه : «ألا نجيبه يا أبا حنيفة قال : بم أجيبه وهو يحدثني بهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» شرح الطحاوية ص ٢٥٣.»[١] اهـ

أما التعليقة العاشرة، فهي هزل في هزل، كما بيّنا أن الوصف بالشرك المطلق لا تُبنى عليه الأحكام كما توهم، فلا نعيد ونزيد، كما يفعل الأستاذ في كل نقطة.

أمّا عن مناقشته لأقوال الإمام محمد ابن عبد الوهاب،[٢] فقد أوقعته في حيص بيص، إذ لم تتخرج على هواه، كما أراد. فذهب يتلوى في إرغامها ويتحجج لجعلها على مذهبه، كما أرغم فهم الشيخ على أنه لا يقصد بعدم التكفير إسلام «المشرك» لكن نفي العقوبة عنه[٣]! التواء بالجمل والمعاني لا غير. والأمر كله يرجع لما بيّنا، وما كان واضحا في ذهن الشيخ وتلامذته، وهو أنّ الحجة الرسالية يجب أن تقوم من حيث يصعب التمييز بين الأصناف التي ذكرنا، وأن الجهل عارض من عوارض الأهلية مثله مثل الجنون، فبيع المجنون لا يقع أصلاً لبطلانه، لا يقال يقع لكن لا تترتب عليه أحكامه. وضربه لأمثلة بما في الفقه المتعلق بتحريم بنت الزنى أو أم الرضاع في حقوق الميراث، وهكذا، فإن هذه الأمور تقع على معين حين التطبيق، فيجب أن يثبت الزني كشرطٍ للتحريم ومانع من النسب، فإن لم يثبت سقطت القضية. وكذلك في عارض لاالجهل، يجب أن يثبت شرك الفاعل بعينه، لا بصورة فعله، التي لا تأتي بيقين، إلا بعد الحجة الرسالية كما ذكر شيخا الإسلام ابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب، وهو مقتضى العلم الشرعيّ لا الجرى مع الهوى.

ثم قوله في ص ٢٧:

[١] كتاب حقيقة الإيمان ص ٨٢ وبعدها

[٢] كتاب الرد على اعتراضات الدكتور طارق عبد الحليم» ص ٣٢-٦٢

[٣] السابق ص ٦٢

ومنه تبعيض أحكام الكفر نظراً إلى أسباب يقتضي بعضها غير ما يقتضي الآخر، مثل أن يقال: الجاهل المشرك المنتسب كافر في أحكام؛ فلا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يستغفر له ولا يضحى عنه ولا يوالى، لكنه لا يستباح دمه وماله في الدنيا إلا بعد الدعوة إلى إخلاص الدين.

وهو مثال ثالث على دليل صحيح، لكن ليس في موضعه. فالمخالف لم يسلم لك على كفر العين أصلاً، فكيف تستشهد بتبعيض الأحكام.

والله إن كافة ما دوّن الأستاذ هو في حيز هذا الخلل في الفهم والاضطراب في التأويل لأقوال العلماء وللأحكام الشرعية والقواعد العامة، ليس إلا. فتراه يبدأ استدلالاً لم تصح له مقدماته، ثم يأتي عليه بمائة شاهد من نقولات، ولا يدرى المسكين أنه مشطوب عليه من رأس المسألة.

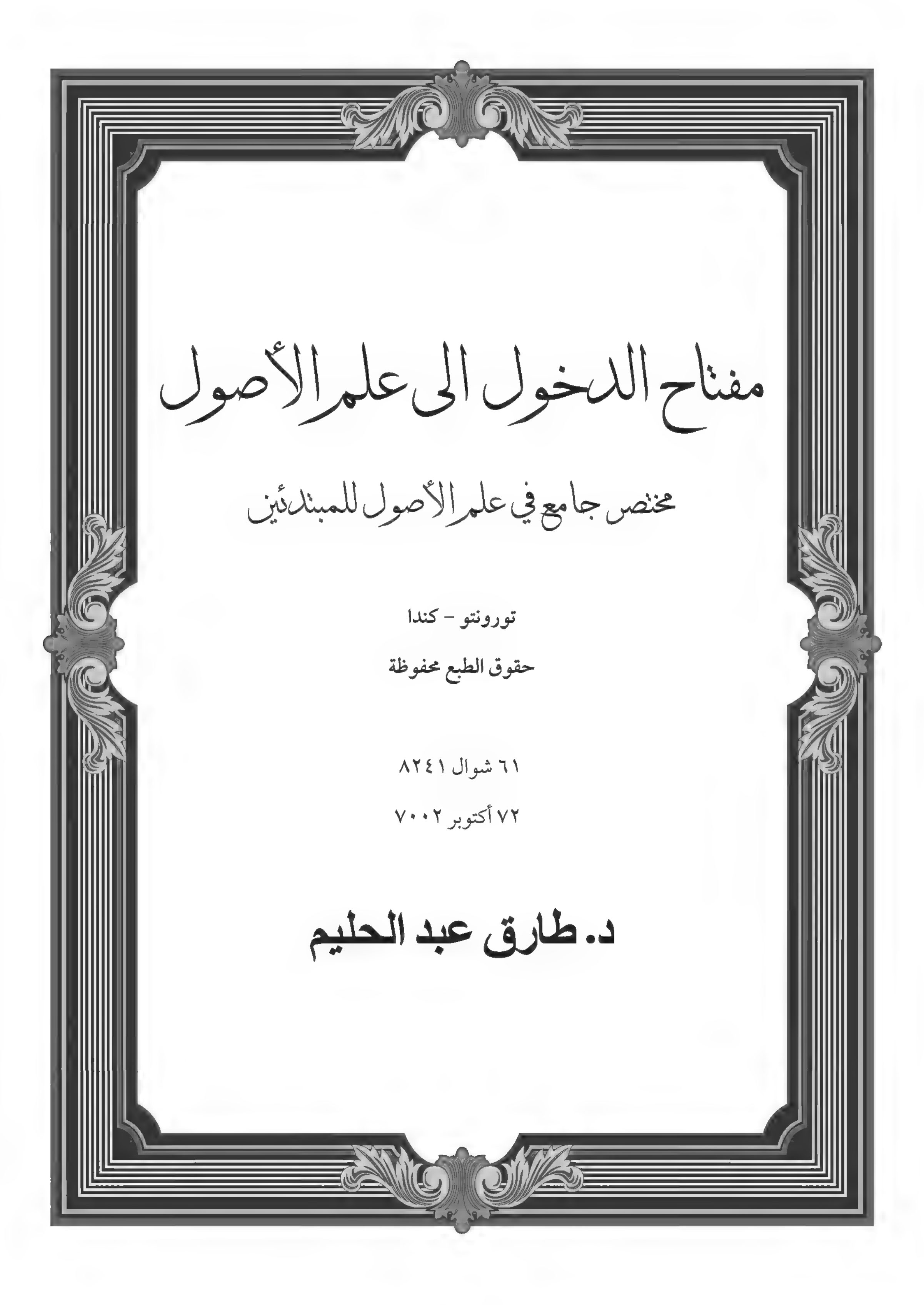
ولا أدرى إن كان من الحكمة إضاعة وقت أطول في مناقشة بقية ما أورد، فهو كله على هذا المنوال، ولدينا القدرة على تتبع عورات حديثه في كل صفحة كلّ سطر، لكن الجدوى قليلة والوقت عزيز. وخير الكلام ما قلّ دلّ.

لكن نترك الباب مفتوحاً إن وجدنا سانحة من الوقت نزيد في إظهار عورات ما أورده الأستاذ. وفي رأينا أنه يجب أن يمهل نفسه عشرة أو عشرين عاما ينضج فيها عقله العلمي، وتختمر فيها الأدلة مترابطة، دون ثغرات كالتي رأيناها في كلامه، كأنه غربال! الوقت ودقة النظر وصحة الجمع بين أقوال الآئمة في مواضعها. تلك نصيحتنا للأستاذ حسان.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د طارق عبد الحليم

٨ مارس ٢٠١٨ – ٢٠ جمادي الآخرة ١٤٣٩



مفتاح الدخول الى علم الأصول

مختصر جامع في علم الأصول للمبتدئين

تورونتو - كندا

٦١ شوال ٨٢٤١

٧٢ أكتوبر ٧٠٠٢

د. طارق عبد الحليم



الحمد لله سبحانه والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

أما بعد

فقد ولعت بعلم أصول الفقه منذ أن فتح الله عينيّ على محاسن دينه وإحكام شرعه، ومنذ أن بدأت الإبحار في علوم الشريعة ما مكنيّ فيه ربي وما قدرني عليه ضعيف تحصيلي ومحدود فهمي. وقد أعانني على علم اصول الفقه سجية خلقية متعني الله بها منذ النشأة وهي التفكير المنطقي والإستدلال وعمق النظر في أقوال الناس وهو مكمّل لولعي بالرياضيات والحساب.

وقد أخذت في الإطلاع على مدونات أصول الفقه وكتبه على شتى المذاهب وقلّبت النظر في الأوجه المختلفة التي اتبعها الإئمة في الإستنباط والإستدلال، فإن تكوين هذه الملكة في العقل المسلم حريّ بأن يحرره من قيود التقليد المطلق ويفتح عينيه على بناء الشريعة الهائل العظيم الذي هو صنعة الله في شرعه كما أن الكون هو صنعته في خلقه.

وقد انتقلت في هذه الدراسة من الميسر من كتب الأصول ككتاب أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف رحمه الله، إلى غاية ما كتب في أصول الشريعة مما دونه الإمام الأصولي العملاق إبي اسحاق الشاطبيّ في رائعته «الموافقات»، وهو فيما يراه العلماء أعلى ما يصل اليه محقق في علم الأصول، إذ هو يبحث في أصول الشريعة لا في أصول الفقه.

في رحلتي عبر علم الأصول أخذت في تدوين بعض الملاحظات والتعليقات. ثم رأيت أنها قد تكون ذات نفع لمن أراد أن يترّسم نفس الخطى وأن تعين على توجيه الفهم وتكوين الملكة لمن أراد أن يتعرف على العلم دون التعمق في تلك الموسوعات المدونة فيه.

ولا أريد أن أطيل على القارئ وأن احجبه طويلا عن البدء في هذه الرحلة التي لا أنكر مشقتها ولكن عسى الله أن يجعل هذا المدوّن عون للمتعلم وثواب للكاتب.

ربنا تقبل منّا إنك أنت السميع العليم.

د. طا٠رق عبد الحليم

تورونتو ٢٠٠٧

منهج أهل السنة والجماعة في النظر والاستدلال

القواعد العامة من أصول الفقه وأصول الشريعة التي تحكم منهاج الاستنباط الفقهي وطرق الفهم العام عند أهل السنة والجماعة.

مفتاح الدخول إلى علم الأصول

(١)علم الفقه وأصول الفقه

الفقــه: في الاصطلاح الشرعي: هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المُستفادة من أدلتها التفصيلية.

وموضوعه: هو فعل المُكلف من حيث ما يَثبت له من الأحكام الشرعية.

فهو يبحث في حالة المُكلف ويستنتج الحكم الشرعي له.

علم أصول الفقه:

في الاصطلاح الشرعي: هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، من أدلتها التفصيلية.

موضوعه: الدليل الشرعيّ الكلي الذي تندرج تحته الأدلة الجزئية.

إذن هناك دليل كليّ هو موضوع أصول الفقه.

ودليل جزئي هو موضوع الفقه (ويندرج تحت الكلي):

الأدلة الكلية: هي قواعد ثابتة مسلمة بالنسبة للفقيه يستخرج على أساسها الحكم الشرعي من الأدلة الجزئية التفصيلية.

مثال: دليل كليّ.. الأمر يُفيد الوجوب ما لم تصرفه قرينة.

أدلة جزئية:

قوله تعالى: {أقيموا الصلاة}:

هو أمر وجوب لم يأت قرينة صارفة له عن الإيجاب مُطلقًا.

فهذا العلم يبحث مثلاً في: هل صيغة الأمر «افعل» تُفيد مُطلق الطلب أو تُفيد الوجوب ابتداءً... ثم في رُتبة الأدلة المستمدة من القرآن بالنسبة إلى السنة هل يُقدم أحدهما مُطلقًا أم في حالات معينة؟

وصيغ العموم، هل يُراد بها العموم مُطلقًا أم تتوقف على السياق؟ وهكذا.

والأصول نوعان:

١- القواعد والأسس التي تُبنى عليها الأحكام.

٢- مقاصد الشريعة وأهدافها التي تؤسس عليها تلك القواعد والتي بها يحكم على الأمور في مبادئها.. الموافقات (وفي قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام وأعلام الموقعين لإبن القيم).

فيكون هناك إذن دليل كلي هو موضوع أصول الفقه.

دليل جزئي مندرج تحته هو موضوع الفقه.

الفقيه والمفتي

تعريف كلمة الفقه: فقه أي علم وفهم إختلط بالتقوي، ثم خصصت للدلالة على علم قائم بذاته.

الفقيه من حيث هو فقيه: يستنبط الأحكام الشرعية من الأدلة.

الفقيه من حيث هو مفتي: يُنزل هذه الأحكام على الوقائع الخاصة بالمكلفين.

القاضي والمفتي: القاضي ملزم والمفتي مُرشد.

نشأة الفقه وأطواره:

- الطور الأول: أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
- الطور الثاني: أيام الصحابة رضوان الله عليهم.
- الطور الثالث: طور التوسع وفيه ظهر مصطلح الفقه والفُقهاء. وفيه ظهر الاختلاف في الاجتهاد.

يُنسب أول عمل فيه للموطأ، ثم أبو يوسف ومحمد بن الحسن، ثم أملي الشافعي الأم وتوالت كتب الأصول بعدها.

وقد أُلف فيه على طريقتين:

المُتكلمون: وغالبهم من الشافعية والمالكية.

وقد عنوا بوضع القواعد والبراهين عليها دون الرجوع للفروع والاجتهادات.

مثل البرهان للجويني، المستصفى للغزالي، المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي، والمنهاج للبيضاوي، وشرح الإسنوي عليه.

أصول الحنفية: وهي تُعني بسرد الفروع ثم استنباط القواعد منها، أو ربطها بها و الفروع هي التي استنبطها أئمة الحنفية.

ومنها أصول البزدوي وأصول أبو زيد الدبوسي.

والكتب المحدثة منها: إرشاد الفحول للشوكاني، أصول الفقه للخضري، أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، واصول الفقه لمحمد أبو زهرة.

علم الأصول وطرق التأليف فيه: بدأت في القرن الثاني حين لزم بيان قواعد الاستنباط لكثرة الجدل بين الفرق، واختلاط الألسنة، وضياع الفهم.

وقد أُلف فيه على طريقتين:

المُتكلمون: وغالبهم من الشافعية والمالكية.

وقد عنوا بوضع القواعد والبراهين عليها دون الرجوع للفروع والاجتهادات.

مثل البرهان للجويني، المستصفى للغزالي، المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي، والمنهاج للبيضاوي، وشرح الإسنوي عليه.

أصول الحنفية: وهي تُعني بسرد الفروع ثم استنباط القواعد منها، أو ربطها بها و الفروع هي التي استنبطها أئمة الحنفية.

ومنها أصول البزدوي وأصول أبو زيد الدبوسي.

الحاكم

أجمع المسلمون أن الله سبحانه هو الحكم لا حكم سواه سبحانه فلا يتعلق ولا يصح تكليف إلا منه سبحانه.

قال تعالى: { إن الحكم إلا لله}.

قال تعالى: { وأن احكم بينهم بما أنزل الله}.

وقال تعالى: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون}.

فلا يثبت حكمًا إلا عن طريقه سبحانه، وما الأدلة الشرعية إلا طريق لمعرفة حكمه سبحانه.

التحسين والتقبيح

ثم اختلف أهل القبلة بعد هذا القدر فيما يُسمى بقضية «التحسين والتقبيح» العقليّ والشرعيّ، فانقسموا إلى ثلاثة أقسام:

١ – المعتزلة: قالوا أن في الأشياء حُسنًا وقبحًا ذاتيين وأن العقل يمكن أن يُدركهما وحده قبل ورود الشرع ببيان الحسن والقبيح. قالوا الصدق حسن والكذب قبيح دومًا.

ومن ثم يتعلق التكليف والثواب والعقاب على إدراك العقل وحده لذلك. فالعقل هو الحكم النهائي في إدراك الحسن والقبح والشرع يأتي للتأييد فقط.

لذلك ردوا أحاديث لمخالفتها للعقل والنظر بزعمهم مثل أن النائم يغسل يده بعد الاستيقاظ قبل وضعها في الإناء، أو أجر الرجل وثوابه في مباضعة أهله.

فربطوا بين الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة والثواب والعقاب واللذة والألم وهو غير صحيح.

٢- الأشاعرة: خالفوا المُعتزلة على التمام، قالوا: لا حسن ولا قُبح في الأشياء مُطلقًا والعقل لا يمكن أن يُدرك الحسن والقبح إطلاقًا بدون الشرع فقد يكون الصدق قبيحًا أو الكذب حسنًا... ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال خلاف ذلك عُرف حُسن الصدق وقُبح الكذب، ولذلك قالوا بمنع التكليف وترتب الثواب والعقاب قبل ورود الشرع مُطلقًا.

٣- أهل السنة والجماعة[١]*: توسطوا بين الفريقين قالوا: إن الله سبحانه حين خلق الأشياء جعل فيها حسنًا وقبحًا ذاتيًا. وفيها ما يُدرك بالعقل ومنها ما لا يدرك بالعقل وحده.

فالعدل حسن ويُدرك بالعقل.

والصدق حسن ويُدرك بالعقل.

وإنقاذ الغريق حسن ويُدرك بالعقل.

ولكن الثواب والعقاب يترتب على إبلاغ الشارع بذلك لا على العقل فقد قال تعالى: {وما كنا مُعذبين حتى نبعث رسولا} بعد أن أعذر للخلق بجبلهم على الفطرة السوية وبأخذه الميثاق الأول: {وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا}.

[١] *وافقتهم الماتريدية في ذلك (اتباع أبو منصور الماتريدي).

أما ما لا يُدرك بالعقل:

فمثاله: حسن الصدق الضار.

وقُبح الكذب النافع.

الفرق بين النفع والضرر، والمصلحة والمفسدة، لا يدركه العقل في كثير من الأحيان، فلا يربط بينها وبين اللذة والألم ومن ثم بين الثواب والعقاب كذلك، ما هو في رتبة العبادات.



(٢) قواعد أصولية لغوية.

١- في الأحكام والتشابه:

يُطلق المحكم على معنيين:

١- هو الذي لا يحتمل النسخ [سواء لا يدخله النسخ أصلاً، [١] أو قد نُسخ وأُحكم[٢]].

٢- هو الواضح البين في ذاته ولا يحتاج لشيء أخر لبيانه[٣].

وبهذا يكون المُشابه له معنيين متقابلين:

١- المنسوخ.

٢- المُجمل والعام والمُطلق أي الذي لا يتبين المراد فيه بمجرد لفظه [سواء ورد بيانه في الشرع أم لا]

المتشابه بالمعنى الثاني له معنيان:

- معنى دلّت عليه الآية الكريمة من سورة آل عمران.

قال تعالى: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحكمات هن أم الكتاب وآخر مُتشابهات فأما الذي في قلوبهم مرض فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا}[٤].

[١] مثل: {إن الله بكل شيء عليم}.

[٢] مثل قوله تعالى: { كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرًا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقًا على المتقين} البقرة ٨١ فهي منسوخة على قول أكثر العلماء بآية الفرائض والمواريث من سورة النساء، وبحديث الترمذي: ((إن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)) راجع القرطبي. فيكون المُحكم هو آية الفرائض.

[٣] مثل قوله تعالى: {..فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة} البقرة ٦٩١ راجع تفسير المنار جـ٣ ص ٣٦١ وبعدها: بحث المُحكم والمُتشابه.

[٤] آل عمران ٧

فهذا المُتشابه هو الذي لا يعلمه إلا الله، وقد نُهينا عن تتبعه ومحاولة التكلف في معرفته شرعًا.

مثال ذلك: أوائل السور مثل الم، كهيعص.. وغيرها.

- معنى ثاني: وهو ما لا يتبين لفظه فورًا إلا بعد ورود البيان من الشريعة بالتخصيص أو التقييد أو الاستثناء.

مثال قوله تعالى: {وآتوا حقه يوم حصاده}[١] فهذا مجُمل بينته السنة بحدود الزكاة في الزروع فكان أولاً مُتشابهًا ثم أُحكم بعد البيان.

القطعية والظنية في الأحكام: وهي في الأدلة، الكتاب والسنة.

أما في الثبوت: تتناول طرق وصول الدليل.

أو في الدلالة: وهي قوة دلالته على مدلوله.

- فهناك قطعي الثبوت قطعي الدلالة
- ظني الثبوت ظني الدلالة

فالقرآن الكريم قطعي الثبوت: ولكن فيه قطعي الدلالة وفيه ظني الدلالة.

والسنة فيها الأربعة.

تعريف القطعي: هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال فيه لفهم غير هذا المعنى بحال.. ونص العلماء على أنه يجب أن يخلو من عشرة موانع.

تعريف الظني: هو ما دل على معنى ويحتمل أن يؤول أو يصرف ويُراد معنى غيره.

مثال القطعي الدلالة:

[١] الأنعام ١٤١

- {ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد}[١].
- {فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة}[٢].
- (حُرّم لباس الذهب والحرير على ذكور أمتي)[٣].
- (أحلت لنا ميتتان ودمان)[٤].

مثال الظني الدلالة:

- {حُرمت عليكم الميتة والدم}[٥] فالميتة عام.

القطعية تستلزم السلامة من عشرة موانع: نقل اللغات والنحو، عدم الاشتراك، عدم المجاز، عدم الإضمار، النقل الشرعي أو العادي، التخصيص، التقييد، عدم الناسخ، التقديم والتأخير، عدم المعارض العقلي.

- وقوله تعالى: {حُرمت عليكم الميتة} فهذا عام ثم خصص بالسنة في تحليل السمك والجراد فصار محُكمًا بعد التخصيص.

وهكذا.. فهذا مُتشابه «إضافي» كما أسماه الشاطبي. وعلى هذا المعنى للمُتشابه يتنزل الحديث الوارد عن النعمان بن بشير عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن وبينهما مُتشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشُبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشُبهات وقع في الحرام).. الحديث. وفيه قد أثنى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على من يعلم هذه المُتشابهات، لأنه من قليل الناس وهم العلماء فدلّ ذلك على مقصده أنه المُتتبع لأدلة الشريعة قاصدًا البيان والعلم.

[١] النساء ٢١
[٢] النور ٢
[٣] رواه الترمذي وقال حسن صحيح
[٤] صحيح رواه بن ماجة
[٥] المائدة ٣

الاختلاف في الأدلة: الإختلاف بين العلماء المجتهدين لا يعتبر تشابهًا في الأدلة، فإن الأدلة في ذاتها واضحة بيّنة في نصها وورودها، وإنما يحدث الخلاف نتيجة قصور بعض المُجتهدين في تحصيل الحق أو العلم اللازم لإظهاره (أدوات الاجتهاد)، فإن الله سبحانه وتعالى قد أنزل الكتاب {تبيانًا لكل شيء}[١] كما أمر المُتنازعين بالرد إليه لإظهار الحق كما قال: {فردوه إلى الله ورسوله} فوجب أن يكون البيان فيه كاملاً، لأن الرد على المُتشابه لا يرفع الخلاف[٢].

أقسام الإحكام: وقد قسم بن تيمية الإحكام إلى ثلاثة أقسام، قال: «الإحكام:

١ – تارة يكون في التنزيل، فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان، قال تعالى: { وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته}، ثم يقول تعالى: {فينسخ الله ما يُلقي الشيطان ثم يحكّم الله آياته}، فالمُحكم هنا هو الآيات كلها محُكمها ومُتشابهها مقابلة بما يلقيه الشيطان في النفس.

٢– وتارة يكون في إبقاء التنزيل فيكون مقابله النسخ (وهو إما رفع الحكم أو رفع دلالة ظاهرة مثل التخصيص بعد العموم أو التقييد بعد الإطلاق أو البيان بعد الإجمال وكلها يُطلق عليها السلف النسخ).

٣– وتارة يكون في التأويل والمعنى أي: تمييز الحقيقة المتصورة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها وفي مقابلة الآيات المُتشابهة المذكورة في سورة آل عمران، وتأويلها أي مآلها ومرجعها[٣]. اهـ

[١] النحل ٩٨

[٢] وقد ذكر الشوكاني بعض الأقوال في معنى المُحكم والمُتشابه في كتابه إرشاد الفحول ص ١٣ أظهرها ما بيناه وراجع بحث المُحكم والمُتشابه؛ المنار جـ ٣ ص ٢٥١، وبحث المُحكم والمُتشابه في ملحق مذكرة التوحيد (الأسماء والصفات)، ويُراجع كتاب «الإكليل في المُتشابه والتأويل» لابن تيمية فهو عظيم في هذا الموضوع.

[٣] رسالة الإكليل ص ٦ وبعدها (ارجع إلى بحث ملحق التوحيد).

٢. في العموم والخصوص:

تعريف العام: «هو اللفظ الدال على كثيرين المُستغرق في دلالته لجميع ما يَصلح له بحسب وضع واحد»[١].

معنى كثيرين: أي ثلاثة فأكثر وهو أقل الجمع، [٢] وعليه جمهور الأصوليين والنحويين.

معنى بحسب وضع واحد: وذلك لإخراج اللفظ المُشترك من معنى العموم فإن كلمة عين مثلاً تُطلق على العين الجارية أو العين الباصرة أو الذات، فلا يَصح أن يشمل لفظ عموم العين إلا على استعمال واحد لها.

ألفاظ العموم: ذكر العلماء كثيرًا من صيغ العموم منها [٣]:

١- الجمع المعروف بأل: كقوله تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله} المائدة ٣٨.

٢- الجمع المُعرف بالإضافة: كقوله تعالى: { للذكر مثل حظ الأنثيين} النساء ١١.

٣- ألفاظ الشرط: كقوله تعالى: { فمن شهد منكم الشهر فليصمه} البقرة ١٨٥.

٤- الأسماء الموصولة: كقوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا} البقرة ٢٣٤.

[١] ذكره أبو زهرة والشوكاني عن صاحب المحصول، وزاد الشوكاني فيه «دفعة» إرشاد الفحول ص ٣١١، وحكى حدود كثيرة أخرى للعموم واختار الجمهور هذا الحد لجمعه ومنعه.

[٢] لأقل الجمع مذاهب ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول وابن حزم في الإحكام [منها أن أقل الجمع واحد، وأن أقل الجميع اثنين. به قال جمهور الظاهرية، وروى عمر وزيد وروى عن بعض أصحاب مالك عنه، والأشعري وبن العربي وغيرهم] راجع بن حزم الإحكام ج ٤ ص ١٩٣، إرشاد الفحول ص ٣٢١ وبعدها.
وقولنا رويّ عن الشافعي ومالك. الجمهور كما قال ابن الدهان عن النحاه وابن برهان عن الأصوليين.

[٣] ذكر الشوكاني في صيغ العموم المُعتبرة في المسألة الخامسة والسادسة باب العموم واستدل على كل منها وهي كثير ص ٦١١ كما ذكر الخلاف فيها ابن تيمية في المسوَّدة ص ٤٠١ وبعدها.

٥- النكرة في سياق النفي: كقوله تعالى: { لا يسخر قومٌ من قوم} الحجرات ١١

٦- النكرة في سياق الشرط: كقوله تعالى: { إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا} الحجرات ٦.

٧- ما سبق بلفظ كل: كقوله تعالى: { كل امرئ بما كسب رهين} الطور ٢١، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (كل المسلم على المسلم حرام) رواه مسلم. وغير ذلك من الصيغ المذكورة بمواضعها.

والجمهور على أن للعموم صيغ مُعتبرة، وأنك تستطيع أن تعبر عن معنى عام بلفظ معين، وخالف المُرجئة وأكثر الأشاعرة، فلم يجعلوا للعموم صيغ إلا بالقرائن والحُجة قائمة عليهم لغةً وشرعًا.

كقوله صلى الله عليه وآله وسلم وإقراره لعمرو بن العاص في موضوع التيمم: {ولا تقتلوا أنفسكم}.

أنواع العام: ثلاثة أنواع:

- عام يُراد به العموم: كقوله تعالى: { وما من دابة في الأرض..} الأنعام ٣٨، { وجعلنا من الماء كل شيء حي} الأنبياء ٣٠. تصحبه عند النطق به.
- عام يُراد به الخصوص: { ولله على الناس حج البيت} آل عمران ٧٩ مخصوص بالمسلم العاقل البالغ. وهذا يبقي علي عمومه.
- عام مخصوص لم ترد قرينة تدل على تخصيصه، ولم ترد قرينة تدل على بقائه على العموم. تأتي قرينة التخصيص كغالب صيغ العموم.

دلالة العام:[١]

جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على أن دلالته ظنية ابتداءً، أي: أنه لا يدل على كل ما يشتمل عليه دلالة قطعية لأنه قابل للتخصيص، وما من عام إلا وخُصص كما ورد عن ابن عباس

[١] ذكره أبو زهرة في أصول الفقه ص ٨٥١، عبد الوهاب خلاف ص ٣٨١.

والشافعي وخالف في ذلك الأحناف فقالوا إن دلالة العام قطعية مُطلقًا حتى يدل الدليل على التخصيص.

وبناء على هذا:

١- *يجوز تخصيص العام بدليل ظني عند الجمهور*؛ كخبر الآحاد مثلاً؛[١] لأن الدليلين ظنيين فيمكن تعارضهما وحمل العام على الخاص.

أما عند الحنفية فإنه لا يمكن تخصيص العام بدليل ظني نظرًا لأن القطعي إذا عارض الظني وجب ترجيح القطعي، إلا إذا خُصص العام بدليل قطعي مثله مرة، فإن دلالة المتبقي من العام تصير ظنية فيمكن تخصيصه مرة ثانية أو ثالثة بدليل ظني..

- ومثال ذلك: قوله تعالى: { والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا} البقرة ٢٣٤ فهذا نص عام في أن عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرًا؛ سواء دخل بها أم لم يدخل وسواء كانت حاملاً أم غير حامل.

ثم ورد قوله تعالى: {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن} الطلاق ٤ فخصّ بذلك أولات الأحمال بوضع الحمل، وعضده حديث سُبَيْعَة المشهور في كتب الحديث فجاز أن تتعارض الآيتين لقطعيتهما وتخص أحدهما الأخرى على قول الحنفية.

وكذلك ما ورد في ترتيب الوضوء فقالت الحنفية أن الآية في ذلك وهي قوله تعالى: { فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين} المائدة ٦، عامة في دلالتها ولا تقتضي الترتيب لأن الواو للإفادة ليست للترتيب، ولم يعملوا بما ورد من حديث: (أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ - رضى الله عنه - دَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ

[١] وفيه خلاف سنذكره بعد، بين المالكية وغيرهم وكذلك الحنفية وغيرهم وهو الذي ذكرناه هنا للدلالة على المطلوب.
نقل الغزالي وابن الحاجب والآمدي الإجماع على أن العمل بالعام لا يجوز ابتداءً حتى يجهد المجتهد في البحث عن مخُصص، وعارض الصيرفي في ذلك، وقدح الشوكاني والرازي في الإجماع، وصرح الشوكاني بحُجية العام ابتداءً في «إرشاد الفحول» ص ١٤٠.

ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ الْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا..) رواه

مسلم، فدل الحديث على الترتيب، فلم يعمله الحنفية ولم يشترطوا الترتيب لأنه ظني عارض قطعيًا، وأعمله الجمهور في اشتراط الترتيب لأنهما ظنيان تعارضا فحمل العام على الخاص.

٢- *تخصيص العام يجوز بالمتصل والمُنفصل عند الجمهور:*

أ – فالتخصيص بالمتصل: مثل

- **الاستثناء** [١]: كقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه... إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم} البقرة ٢٨٢، **بعد الأمر بكتابة الدين.**
- **الشرط** [٢]: كقوله تعالى: { وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جُناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا} النساء ١٠١.
- **الوصف** [٣]: كقوله تعالى: { من نسائكم اللاتي دخلتم بهن } النساء ٢٣.
- **الغاية** [٤]: كقوله تعالى: { وأيديكم إلى المرافق} المائدة ٦.

وغيرها مثل البدل والحال والتمييز [٥].

[١] راجع إرشاد الفحول ص ٦٤١ في تفصيل الاستثناء، عبد الوهاب خلاف ص ٧٨١. وقد إعتبر خلاف التخصيص المنفصل نسخ جزئي وهو مردود عليه بأية «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى» إذ أن المسيح والملائكة لم يكونوا من أهل النار إبتداءا. كذلك يراجع المنخول ص٢٦١ للتمييز بين التخصيص والإستثناء

[٢] راجع إرشاد الفحول ص ٢٥١.

[٣] راجع إرشاد الفحول ص ٣٥١.

[٤] راجع إرشاد الفحول ص ٤٥١.

[٥] **راجع إرشاد الفحول ص ١٥٥.**

ب - **التخصيص بالمنفصل**: وقد حصروها في ثلاثة أقسام كما أورد الشوكاني، وقد أورد منها:

- العقل: يعني ما يدل الفعل على تخصيصه ضرورة مثل: {الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم} فيفهم عقلاً أن الناس ليسوا كل الناس ولكنهم الكفار في الثانية.
- العُرف: مثل إخراج الوالدة الرفيعة القدر عن حكم الرضاع في قوله تعالى: {والوالدات يُرضعن أولادهن حولين كاملين} البقرة ٢٣٣.

ج. **التخصيص بالنص**: مثل قوله تعالى: {فما لكم عليهن من عدة تعتدونها} الأحزاب ٤٩ في الزوجات الغير مدخول بهن. بعد قوله تعالى: { المُطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} البقرة ٢٢٨ فاستثنى الغير مدخول بهن من جملة المُطلقات.

٣. *شمولية العام*: من الفقهاء من اعتبر أن العام بداءة يشمل كل أفراده، وبهذا يكون المُخصص له مخُرجًا لبعض أفراده بعد دخولهم فيه، وبهذا يكون التخصيص المنفصل بالنص نسخًا جزئيًا للحكم بالنسبة لبعض أفراده وكذلك لا يجوز تأخير المُخصص زمانيًا عن العام (الأحناف).

ومنهم من اعتبر أن العام بداءة لا يشمل إلا بعض أفراده دون ما ينطبق عليهم حكم المُخصص ويكون المُخصص بيان لمن يشمله اللفظ العام من غيرهم، وهذا لا يمنع من إعمال العام بشموله حتى يظهر

المُخصص.[١] بهذا يجوز تأخير المُخصص زمانيًا عن حكم العام.[٢](الجمهور)

ومن أمثلة العام الذي خُصص بدليل مستقل (منفصل) مُقارن زمانيًا[٣] (وهو المُعتبر عند الأحناف).

[١] أصول الفقه أبو زهرة ص ٥٦١.

[٢] أصول الفقه أبو زهرة ص ٤٦١.

[٣] يُراجع الفرق بين النسخ والتخصيص في إرشاد الفحول ص ٢٤١.

آية: {يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين} النساء ١١.

وخصصت بقوله صلى الله عليه وسلم: (فإذا قتل أحدهما صاحبه عمدا لم يرث) رواه بن ماجة عن عبد الله بن عمرو، وقوله: (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) رواه الترمذي عن أسامة بن زيد.

٤ - *الاعتبار «بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»*[١] وقد حكى الإجماع على ذلك الزركشي في البحر.

مثال ذلك: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت فقال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال فهل تجد ما تعتق رقبة، رواه أبو داود؛ فكل من يستوفى فيه الوصف المؤثر في الحكم وهو الجماع عامدًا في نهار رمضان يلزمه عتق رقبة.

ويرجع ذلك إلى أصل أن الشريعة قد جاءت إلى كل مُكلف في كل حال وكل زمان فيكون الصيغة العمومية فيها متوجهة إلى الجميع إلا إذا دلّ دليل على التخصيص فيها لحالة خاصة مثل عناق أبي بردة أو شهادة حذيفة أو قوله تعالى: {خالصة لك من دون المؤمنين}[٢].

٥ - *أن للعموم طريقان يَثبت بهما* [٣]:

- الصيغ التي أوردنا منها جزءًا وهي التي عليها الكلام في أغلب كلام الأصوليين.
- استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كليّ عام يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ.

والدليل على هذا الطريق الثاني:

أ- أن هذا هو معنى الاستقراء.

ب-أنه هو معنى التواتر المعنوي فإن جود حاتم إنما ثَبُت لما انضافت الحوادث المفردة

[١] إرشاد الفحول ص ٣٣١، خلاف ص ٩٨١.

[٢] يُراجع الشاطبي ج ٣، ص ٨٦٢ المسألة الثالثة في العموم والخصوص ففيها بحث جميل مفيد بهذا الشأن.

[٣] الشاطبي ج ٣ العموم والخصوص.

التي تدل على جود حاتم إلى بعضها فثبُت له حكم الجود مُطلقًا.

وبهذا الطريق يمكن تتبع مثلاً جزئيات تدل على قصد الشارع لأمر ما: مثل أن قصر الصلاة في السفر والتَيمم حالة عدم وجود الماء وترك الصيام أثناء المرض وغيرها تنتج لنا قاعدة دفع المشقة عمومًا.

٦- *إن الرُخص لا تعتبر مُخصصات لعموم العزائم*، وذلك لأن العزيمة باقية على أصلها لكل المُكلفين إلا ما ثَبت من وجوب فيها مثل قصر الصلاة عند من قال بذلك.

(الأحناف قالوا هناك رخص مسقطة ورخص ترفيه).

٧- *مذاهب الفقهاء في تخصيص العام بخبر الآحاد وبالقياس:*

- فالمالكية[١] تقبل تخصيص خبر الآحاد بعام القرآن إذا عاضده عمل أهل المدينة أو قياس، كما روي عن مالك تحريم لحم كل ذي ناب من السباع تخصيصًا من عموم تحليل أكل الذبائح بشرطها، وذلك بحديث الآحاد الذي رواه في الموطأ وقال عقبه: (وهو الأمر عندنا).

أما حالة عدم وجود قياس أو عمل أهل المدينة، لا يعمل بخبر الآحاد في تخصيص العام ويضعف الخبر كما قال في حديث ولوغ الكلب في الإناء: [جاء الحديث ولا ندري عنه شيئًا] وقال: [يؤكل صيده فكيف يُحرم لعابه] لعام القرآن في ذلك: {وما علمتم من الجوارح مكلبين} المائدة ٤.

- الأحناف: لا يخصصون عام القرآن إلا بالدليل القطعي كما سبق أن قلنا أو بحديث مشهور كما في حديث: (لا تُنكح المرأة على عمتها ولا خالتها) رواه البخاري والترمذي، فهو مشهور خصص الآية: { أحل لكم ما وراء ذلك} النساء ٢٤.

٣. المُطلق والمُقيد:

١. تعريف المطلق والمقيد:

المُطلق: هو ما دل على شائع في جنسه دالاً على الماهية «مخُرجًا المعارف وألفاظ العموم

[١] أبو زهرة ص ٠٦١. وترجع هذه المسألة كذلك إلى الكلام في تعارض الأدلة القطعية والظنية ومذاهب الأئمة في ذلك: الموافقات ج ٣ ص ٥١ المسألة الثانية.

كلها» [١]دون النظر إلى الوحدة أو الجمع.

مثل قوله تعالى: {فتحرير رقبة} المجادلة ٣ مُطلق الرقبة غير مُشترط فيها أي شيء.

والمُقيد: هو ما يُقيد للسابق بوصف من أوصافه.

مثل قول تعالى: { فتحرير رقبة مؤمنة} النساء ٩٢.

٢– حمل المُطلق على المُقيد:

أ – إن ورد المُطلق مُطلقًا حمل على إطلاقه.

ب– إن ورد مُقيدًا حُمل على تقييده.

ج– إن ورد مُطلقًا في موضع ومُقيدًا في موضع آخر فله أقسام:

أولها: *أن يختلفا في السبب والحكم*، فلا يُحمل أحدهما على الآخر باتفاق كما حكاه أغلب الأصوليين.[٢]

ثانيها: *أن يتفقا في السبب والحكم* فيُحمل أحدهما على الآخر.

كإن قال: إن ظاهرت فسأعتق رقبة، ثم قال في موضع آخر: إن ظاهرت فسأعتق رقبة مؤمنة، فتُحمل الرقبة في الأول على القيد بالإيمان في الثانية وقد حُكي عنه الاتفاق.

ثالثها: *أن يختلفا في السبب ويتفقا في الحُكم*[٣]:

مثال: كفارة الظِهار، حكمها عتق رقبة مُطلقًا، قال تعالى: { والذين يُظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا} المجادلة.

[١] الشوكاني في ص ٤٦١، أبو زهرة ص ٠٧١، ويُلاحظ الفرق بينه وبين النكرة.

[٢] مثل قوله: سأطعم (الحكم) مسكينًا لأجل الصدقة (السبب)، ثم قوله في موضع آخر: سأكسي (الحكم) مكسينًا مسلمًا لتكفير اليمين (السبب).
«عموم العام شمولي وعموم المُطلق بدلي».

[٣] الشوكاني ص ٥٦١ ـ قد انتهى إلى الأخذ بجواز الحمل.

فالسبب الظهار، والحكم عتق مطلق الرقبة.

وكفارة القتل الخطأ: حكمها عتق رقبة مؤمنة، قال تعالى: {ومن قتل مؤمنًا خطًا فتحرير رقبة مؤمنة} النساء ٩٢.

فالسبب القتل، والحكم عتق رقبة «مؤمنة».

فقد اختلفا في السبب واتفقا في الحكم بعتق الرقبة أحدها مطلقة والآخرى مُقيدة.

ففي هذا الموضع اختلف الفقهاء في حمل المطلق على المقيد:

- ذهب جمهور الحنفية وجمهور المالكية إلى عدم جواز التقييد. قالوا لأن القولين غير مُتناقضين في أنفسهما فلا يجب التقييد.
- وذهب جمهور الشافعية إلى جواز التقييد. قالوا مثل العدالة في الشهادة؛ فلما ذكرت مرة مُقيدة وجب حملها دائمًا في كل شهادة، لأن القرآن وحدة واحدة لا يتناقض.

ومردود على هذه الدعوى الأخيرة بأنه وحدة واحدة لا في كل شيء، إلا وجب حمل كل مُطلق على كل قيد وتخصيص كل عام بكل مخُصص، وهكذا، وهذا باطل.

رابعها: *أن يختلفا في الحكم سواء اتفقا في السبب أو اختلفا.*

فقد حكى الإجماع علي عدم جواز الحمل.

أكسي يتيمًا وأطعم يتيمًا عالمًا مُتفقين في السبب «اليتم» مختلفين في الحكم.

أو أكسي يتيمًا وأطعم مريضًا فقيرًا مختلفين في السبب والحكم.



(٣) مباحث لفظية أصولية

أ- الألفاظ الواضحة.

ب- الألفاظ غير الواضحة

١- الظاهر [١]: هو الكلام الذي يدل على معنى واضح، ولكن لم يأتي السياق للدلالة عليه قصدًا.

مثال: قال تعالى: {وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} النساء ٣.

فالكلام قد سيق لبيان طلب العدل في اليتامى.

ولكن ظاهر منه إباحة التَعدُد، وعدد المسموح به أربعة، وأن العدالة شرط في التَعدد من الناحية الدينية لا القضائية.

وقال تعالى: { وأحل الله البيع وحرم الربا} البقرة ٢٧٥.

الآية وردت لبيان الفرق بين البيع والربا، الذي ادعى اليهود المساواة بينهما، وهي ظاهرة في حلّ البيع وتحريم الربا.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم حين سُئل عن ماء البحر: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) رواه مالك في الموطأ وبن ماجة في السنن.

ـ والظاهر تدخله الاحتمالات من نسخ وتخصيص وتأويل، وهو يُفيد ما دلّ عليه حكمًا، ويلزم العمل به.

٢- النص: وهو الكلام الذي يدل على معنى واضح وقد سِيقت العبارة للدلالة عليه.

مثال: قال تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله} المائدة ٣٨، فهذا نص في قطع يد السارق.

[١] أبو زهرة ص ٩١١.

وقوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه} المائدة ٩٠ فهذا نص في تحريم الخمر.

وهو لا يُعارض قوله تعالى {ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات} المائدة٩٣. لأن هذه الآية نص في أنه مع التقوى لا يجوز تحريم ما أحل الله، لأن التقوى هي عمل الصالح مع حل كل طعام وشراب. فالظاهر والنص إنْ تعارضا وجب تقديم النص. والنص يقبل الاحتمالات من تخصيص، وتأويل، ونسخ (في عهد النبوة فقط).

٣- المُفسر أو المُبين والمُجمل:[١]

وهو اللفظ الدال على معناه المقصود من السياق، وقد تبين هذا المعنى من دليل أخر فيكون مثلاً مجُملاً ثم بُيّن في موضع آخر فصار مُفسرًا.

– والمُجمل: هو ما لا يمكن معرفة تفصيله من ذات اللفظ ولا بمجرد الاجتهاد الفقهي في التفسير، بل لابد في فهمه من مبين لم يوضح معناه [وهو من الألفاظ الغير الواضحة].

– مثال: قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة} البقرة ٤٣ فهذا نص مجُمل.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (صلوا كما رأيتموني أصلي) رواه البخاري فهذا بيان له.

أو حديث الأعرابي الذي أساء في صلاته؛ فبينها له صلى الله عليه وآله وسلم فهذا بيان لنص القرآن المُجمل.

– مثال: قوله تعالى: {وآتوا حقه يوم حصاده} الأنعام ١٤١ فهذا نص مجُمل.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (ليس فيما دون خمس أوسق صدقة) رواه الشيخان، بيان له، وغير ذلك من نصوص بيان حدود الزكاة ونصابها وأحكامها.

– ومثال قوله تعالى: { فدية مُسلمة إلى أهله} النساء ٩٢ ثم الحديث المُفسر له ببيان حدود الدية ومقدارها.

[١] الشوكاني ص ٧٦١، الشاطبي ص ٨٠٣ ج ٣.

– وقوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} المائدة ٣٨ فهذا مجُمل بالنسبة للسارق الذي يسرق أي شيء، ثم فسرته السنة بأن خصصت القطع في حديث: (لا قطع في أقل من عشرة دراهم) رواه الترمذي.

[وعلى هذا المثال الأخير يكون التخصيص، والتقييد تفسير وبيان، وهو قول بعض الحنفية].

وعلى مذهب الجمهور فإن قوله تعالى: { والسارق والسارقة} ليس مجُملاً لأنه يعمل في دون ورود المُبيّن في كل ما يسمى سرقة فهذا ليس مجُملاً[١].

– والبيان يكون بطرق عدة أشهرها كما ذكرها الشوكاني [٢]:

القول – الفعل –الإشارة – الكتابة– التنبيه على العلة.

- فالقول: وهو الأكثر من الأحاديث الشريفة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا قطع..).
- والفعل: مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (خذوا عني مناسككم) رواه البخارى في بيان مجُمل الحج.
- والإشارة: مثل قوله الشهر كذا وكذا وَكَذَا » وَصَفَّقَ بِيَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ بِكُلِّ اَصَابِعِهِمَا وَنَقَصَ فِي الصَّفْقَةِ الثَّالِثَةِ اِبْهَامَ الْيُمْنَى اَوِ الْيُسْرَى) رواه مسلم.
- الكتابة: مثل كتبه صلى الله عليه وآله وسلم إلى ولاته بمقادير الزكاة وديات الأعضاء وغيرها.
- التنبيه على العلة: مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمر في قُبلة الصائم: (أرأيت لو تمضمضت) رواه أحمد وصححه بن خزيمة عن عمر.

[١] راجع الشوكاني ص ١٧٠.

[٢] الشوكاني ص ١٧٢، الشاطبي ج٣ ص ٣١١.

أما عن تأخير البيان عن وقت الحاجة:

ففي الواجبات الفورية: لا يجوز لأنه فيها يجب العمل فورًا، وما لم يأت البيان لم يتمكن المُكلف من أداء العمل وهو تكليف بما لا يطاق وهو ممنوع في الشريعة.

أما في الواجبات غير الفورية: فقد قال الجمهور من المالكية والشافعية بجوازه.

لقوله تعالى: {إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه} القيامة ١٧ وثم للتعقيب على التراخي.

وفي رد الله تعالى على قول ابن الزبعرى: لقد عُبد المسيح والملائكة حين قال تعالى: {إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم} الأنبياء ٩٨؛ فرد عليه القرآن بقوله: {إن الذين سبقت لهم منا الحسنى...} الأنبياء ١٠١.

وكما بين صلى الله عليه وآله وسلم الحج في السنة الأخيرة من عمره الشريف... وهكذا.

البيان واجب على العالم إذ هو وارث النبي.

قال تعالى: { لتُبين للناس ما نزل إليهم} النحل ٤٤،{ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى} البقرة ١٥٩

- يجب بالقول والفعل كما هو للأنبياء، فإن التصديق يتطرق للقول حين رؤية عدم الفعل.

-القول مع الفعل غاية البيان، وكلاً منهما قاصر وحده عن بلوغ المرتبة العليا.

فالفعل وحده لا يدل على استيعاب الزمان والمكان والأحوال.

والقول وحده لا يظهر منه تفصيلات الكيفيات والهيآت

٤ - التأويل والمؤول:

التأويل لغة:[١]

آخر الأمر وعاقبته (ابن فارس) كقوله تعالى: {يوم يأتي تأويله} الأعراف ٥٣.

[١] راجع الملل والنحل للشهرستاني هامش بن حزم ص ٩٣١، ٣٤١ وبعدها ج١.

فالمآل هو المصير.

أو آل يؤول أي يرجع (عن الزهري) أو هو التفسير كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (علمه التأويل).

والتأويل اصطلاحًا: هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله.

وهي معنى ثالث لم ينتج إلا في العصور المُتأخرة.

ولا خلاف أن العمل بظاهر النص هو الأولى إلا أن يأتي دليل على التأويل، فإن الظاهر دليل شرعي – كما ذكر الشوكاني– وعلة العمل به إجماع الصحابة.

- والتأويل الصحيح: هو ما يُصرف عن ظاهر معناه بدليل راجح.
- والتأويل الفاسد: هو ما يُصرف عن ظاهر معناه بدليل مرجوح.

والتأويل يدخل في قسمين:

أ– أحكام الفروع وذكر الشوكاني أنه لا خلاف في ذلك.

مثل تخصيص العام، أو تقييد المُطلق.

ب– آيات الصفات وأمثالها من الآيات الموهمة للتشبيه مثل: {يد الله فوق أيديهم} الفتح ١٠، أو {بل يداه مبسوطتان يُنفق كيف يشاء} المائدة ٦٤.

وقد انقسم الناس فيها إلى ثلاث فرق كبرى:

١– فرقة قالت بعدم جواز التأويل فيها مُطلقًا، وأخذتها على ظاهرها فأثبتت لله سبحانه يدًا كيد البشر وغير ذلك وهي المُشبهة، ـ تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا ـ وأجازوا المُلامسة والمُصافحة والمعاينة له سبحانه في الدنيا والآخرة...

٢– فرقة قالت بالتأويل، وهم بعض الخلف كالرازي، والغزالي وأبي المعالي الجويني، وابن حزم[١] حيث أنهم أجروا الألفاظ على أنها مجاز لغوي لتليق بقدرة الخالق وعظمته، فاليد: دليل القدرة، كما تستعمله العرب في قولها: «وضع الأمير يده على المدينة» أي قدر على أهلها.

[١] من المُحَدثين أبو زهرة، قال بهذا الرأي انظر أصول الفقه ص ٦٣١.

والاستواء بمعنى الاستيلاء... وهكذا.

والحق بالنسبة لهذا الرأي أنه محتمل لغويًا وشرط التأويل الصحيح هو احتمال اللفظ وقبول المعنى، ولذلك فإن من قال بهذا القول لا نُبدعه ولا نُنكر عليه ولكننا لا نتبع هذا الرأي. وقد ذكر الشوكاني أن الجويني، والغزالي، والرازي قد رجعا عن أقوالهم في نهاية عمرهم والله أعلم.[١]

٣- ما قاله جمهور السلف والتابعين وأئمة أهل السنة إلى يومنا هذا، وهو إثبات ما أثبت الله لنفسه دون تشبيه، ولا تعطيل، وتنزيهه عن المخلوقات تنزيهًا كاملاً. فقاعدة أهل السنة هي: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل، كما قال تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} الشورى ١١.

ثم التفويض الكامل في معاني الألفاظ المُتشابهة إلى الله سبحانه وتعالى وذلك لسببين:

أ- المنع من الدخول في هذا الأمر بمُقتضى الآية الكريمة: {فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله} آل عمران ٧ فنحن نحترز من الزيغ.

ب – أن أي تأويل فهو أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري سبحانه وتعالى بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مُراد الله سبحانه وتعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: {آمنا به كل من عند ربنا} آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا بُمكلفين بمعرفة غير ذلك[٢].



[١] الشوكاني ص ٧٧١، والجلنيد ص ٤١١، ٥١١.

[٢] الشهرستاني هامش بن حزم ص ٧٣١ وبعدها، يجب ملاحظة ما يمكن أن يكون فرقًا بين هذا المذهب وبين مذهب بن تيمية في الصفات!!

(٤) باب الأمر والنهي

صيغة الأمر في اللغة العربية هي «افعل» والنهي «لا تفعل».

قال الجمهور أن صيغة الأمر تُفيد الوجوب [١] لغةً وشرعًا، واستدلوا على ذلك بأمور كثيرة نذكر منها ما يلي:

عقلاً: قال الشوكاني «فإنا نعلم من أهل اللغة قبل ورود الشرع أنهم أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وأنهم يصفونه بالعصيان، ولا يُذم ولا يوصف بالعصيان إلا من كان تارك لواجب عليه»[٢].

لغة: إن الألفاظ في اللغة موضوعة لاسم واحد تدل عليه حقيقة، وإنما تُصرف عنه إلى معنى آخر إما بقرينة، أو مجازًا، أو يعرفها الشارع كما في الصلاة، أو الكفر، أو الإيمان فإنها

[١] قال بعض الفقهاء بمذاهب أخرى في دلالة الأمر سواء لغة أو شرعًا منهم من قال:
-أنها حقيقة في الندب مثل المُعتزلة ورواية عن الشافعي.
- أنها بالتوقف في تعيين ما هو مُراد به حقيقة، مثل القاضي والأشعري.
- بأنها مُشتركة بين الوجوب والندب اشتراكًا لفظيًا وهو قول الشافعي الآخر، وقد ناقشه بن حزم في الأحكام ص ٩٥٢ وبعدها.
- بأنها موضوعة للطلب، وهو قول الماتريدي وهو القدر المُشترك بين الوجوب والندب.
- بأنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة، وهو قول المرتضى من الشيعة وغيرها من الأقوال وكلها ليس فيها دليل يقف أمام قول الجمهور وهو ما اخترناه.
وقد ناقش كل من الشوكاني ص٤٩، ٥٩، بن حزم ج٣ ص ٢٦١ وبعدها أدلة القائلين بهذه المذاهب وورودها كلها، ومن أدلتهم –القائلين بأنه حقيقة في الندب– قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم) فرد ذلك إلى مشيئتنا في الأوامر فأفاء الندب.
والرد عليه: أنه دليل للوجوب لا الندب؛ لأن ما لا نستطيعه غير واجب علينا، وما نستطيعه واجب.

[٢] الشوكاني ص ٤٩ إرشاد الفحول.

حقيقة في الدعاء أو التغطية أو مُطلق التصديق. فلا يمكن أن يكون لفظ «افعل» مشترك بين عدة معانٍ، ويجب أن يكون في معنى واحد وهو الوجوب كما سنبين.[١]

شرعًا:

- كقوله تعالى: {ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك} الأعراف ١٢ فذم إبليس لعدم طاعة الأمر بعد ورود الأمر في قوله تعالى: {اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس} الأعراف ١١.
- قال تعالى: {وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون} المرسلات ٤٨ فذمهم على تركهم الركوع رغم الأمر به.
- قوله تعالى: {فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تُصيبهم فتنة أو يُصيبهم عذاب أليم} النور ٦٣. فدل ذلك على إفادة وجوب امتثال الأمر دون وجود قرائن.
- وقوله تعالى على لسان موسى لهارون: {أعصيت أمري} فدل بذلك على عصيانه، واستحقاقه الوعيد لذلك.
- قوله تعالى: {ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى[٢] الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم

[١] راجع بن حزم الإحكام ص ٢٦٠ ج ٣.

[٢] القضاء هنا بمعنى الحكم وليس القضاء الوارد في قوله تعالى: { فقضاهن سبع سموات} لأنه منسوب للرسول صلى الله عليه وآله وسلم كذلك فدل على أن «أمرًا» هنا هي القول بالأمر.
ومن أدلة القائلين بأن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب والندب، أو بينهما وبين الإباحة اشتراكًا لفظيًا، وأنه حقيقة في كل منها.
وأجيب على ذلك بأن القول بأنها مجاز فيما عدا معنى واحد هو الوجوب أولى لأن اللفظ يكون حقيقة في معنى واحد، مجازًا في غيره، وكذلك فإن الأمر يأتي ستة وعشرين وجهًا، فلو أن مجرد الاستعمال يوجب أنها تكون حقيقة فيه لكان حقيقة في كل هذه الوجوه لا في الثلاثة فقط ولا قائل منكم بهذا.
ومن أدله القائلين بالوقف:أنه لما وجد أوامر تُفيد الوجوب وأوامر تفيد الندب بلا خلاف بين أحد، فكان ضروريًا التوقف في كل أمر حتى يأتي قرينة عليه هل هو على الوجوب، أو الندب، أو غيرها.
وقد رد ابن حزم ما قالوه في «الأحكام» ج٣ ص ٢٥٩ وبعدها قال: غير ما ذكرناه أولاً من أن اللفظ

الخيرة من أمرهم} الأحزاب٣٦

- قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) رواه الترمذي وأحمد والنسائي.

يوضع في اللغة حقيقة للدلالة على معنى واحد، ويصرف إلى معاني أخرى مجازًا تعرف بقرينة قال: «ثم نقول لهم ما يلزمكم أن صححتم دليلكم الذي ذكرتم أنكم قد وجدتم آيات كثيرة، وأحاديث كثيرة منسوخات لا يحل العمل بها أن تتوقفوا في كل آية وفي كل حديث لاحتمال كل شيء منها في نفسه أن يكون منسوخًا، كاحتمال كل أمر في نفسه أن يكون ندبًا، فإن التزمتم ذلك كفرتم وإن أبيتم التزامه أصبتم وكنتم قد أبطلتم دليلكم في أنه لما وجدت أوامر معناها الندب وجب التوقف في كل الأوامر حتى يصح أنها إما إيجاب أو ندب.

وليس هناك أي فرق بين الأمرين؛ لأن المنسوخ هو الذي لا يُلزم أن يستعمل، أو لا يجوز أن يستعمل، والمندوب إليه هو الذي لا يلزم أن يستعمل فرضًا، فقد اجتمعا في وجوب الاستعمال اجتماعاً مستويًا وإنما اخترنا في أن المندوب إليه مُباح استعماله والمنسوخ ليس مباح استعماله في بعض الأحوال فقط، فبطل تمويههم - وبالله تعالى التوفيق - بإقرارهم أنه ليس من أجل وجود ألفاظ مصروفة عن موضعها في اللغة بتوقف المرء في سائر الألفاظ خوف أن تكون مصروفة عنه كذلك».

ثم ضرب مثلاً بقول: «إن شئت» أو لفظ: «أو»، وهما للتخيير بلا خلاف بينهما استعملا في القرآن بمعني أخر.

مثل قوله تعالى: { كونوا حجارة أو حديدًا} أو قوله تعالى: { فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر} .

فلو توقفنا في كل مرة يُذكر فيها اللفظين لبطل مفهوم التخيير مُطلقًا منهما بدون قرينة، وفي هذا إبطال للحقائق ولوسيلة التفاهم.

ثم يقول: «فإن قيل أننا لم نتفق أنها موضوعة في اللغة أصلاً للوجوب، ولكننا نقول أنها مستوية الطرفين لا تُفيد هذا دون هذا والعكس فنقول: أنه لو كانت لفظة «افعل» موضوعة لمعنى افعل أو لا تفعل إن شئت؛ كان لابد أن تكون لفظة «لا تفعل» موضوعة لمعنى: لا تفعل، أو افعل إن شئت، ولا يمكن التعين؛ فيكون حكمنا أن تكون كلمة افعل بمعنى لا تفعل في أحد الاستعمالات، وكانت كلتا اللفظين تعطي معنى: افعل إن شئت أو لا تفعل إن شئت. فقد صار ولابد أن المفهوم من لا تفعل هو المفهوم من افعل وهذا جنون..».

والبرهان الأخير ضروري لا محيد عنه. الإحكام في أصول الأحكام بن حزم بتصرف ص ٢٦٢، ص ٤٦٢ ج٣، ويُراجع الشوكاني ص ٥٩ كذلك.

ومعلوم أن السواك مندوب إليه عند كل صلاة، فلو أنه كان واجبا لم يذكر كلمة لولا وإلا لكان واجب ضرورة، وإلا استحال أن يكون بدون كلمة لولا (ولم يأمر به) مندوبًا كذلك. فعلم أنه لو قال آمر أمتي بالسواك كان واجبًا.

أوجه استعمال صيغة الأمر:

ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول ستة وعشرين موضعًا للأمر نذكرها باختصار إن شاء الله لفائدتها.

- للوجوب: كقوله تعالى: { أقيموا الصلاة}
- الندب: كقوله تعالى: { فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا} النور ٣٣ ومثله التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (وكُلّ مما يليك) رواه الشيخان.
- للإرشاد: كقوله تعالى: { فاستشهدوا}، والفرق بين الندب والإرشاد هو: أن الأول له ثواب في الآخرة والثاني لمنافع الدنيا.
- للإباحة: { كلوا واشربوا}.
- التهديد: {اعملوا ما شئتم}.
- الامتنان: {فكلوا مما رزقكم الله}.
- التسخير: { كونوا قردة خاسئين}.
- الإنذار: { قل تمتعوا بكفركم}.
- الإكرام: { ادخلوها بسلام آمنين}.
- التعجيز: { فأتوا بسورة من مثله}.
- للإهانة: { ذُق إنك أنت العزيز الكريم}.
- للدعاء: { رب اغفر لي}
- للتمني: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

- للتكوين: { كن فيكون}.
- المشورة: { فانظر ماذا ترى}.
- التكذيب: { هاتوا برهانكم}.
- للتسوية: { اصبروا أو لا تصبروا}.
- للاحتقار: { ألقوا ما أنتم ملقون}.
- التفويض: { فاقض ما أنت قاض}.
- الاعتبار: { انظروا إلى ثمره إذا أثمر}.
- التلهيف: (موتوا بغيظكم).

وغيره مما ذكره الشوكاني.[١]

هل الأمر على الفور والتكرار أم التراخي والكثرة (يعني مجرد الطلب)؟

فقد انقسم الفقهاء إلى قسمين:

ـ منهم من قال إنه يقتضي الفور والتكرار.

مثل ابن حزم من الظاهرية[٢]والإسفراييني.

وأهم أدلتهم على ذلك قوله تعالى: {وسارعوا إلى مغفرة من ربكم} وقوله تعالى: {فاستبقوا الخيرات} فدل هذا على طلب الفعل على الفور.

فكان كل أمر له جانبين:

ـ أحدهما: المسارعة أو الفورية.

ـ ثانيهما: الأداء للفعل نفسه.

فإن أداه فورًا فقد استوجب الثواب الكامل.

[١] إرشاد الفحول ص ٧٩.

[٢] الإحكام بن حزم ج٣ ص ٤٩٢ وبعدها.

وإن أخره وأداه لاحقًا؛ فقد أدى المطلوب الثاني، وأثم في الإخلال بالأول وهو الفورية.

-ومنهم من قال أن الأمر في ذاته لا يدل على وحدة ولا كثرة ولا فورًا أو تراخي، إنما هي تفيد مجرد إيقاع الطلب، ويجيء الفور أو التراخي بقرينة مُرافقة، وكذلك هل هو لمرة واحدة أو على التكرار.

وبهذا القول [١]قال الحنفية، وأكثر الشافعية، والآمدي، وابن الحاجب، والجويني، والبيضاوي، والغزالي، والشوكاني، ومن المُحدثين أبو زهرة وخلاف.

وقد قالوا: أن الآيتين المذكورتين؛ وإن دلتا على وجوب الفور لما فيهما من الأمر بالمُسارعة والاستباق ممن يُلزم منه دلالة نفس الأمر على الفور.

ويفهم من مُقارنة أدلة الفريقين أن الخلاف لفظي في دلالة نفس الأمر فهو مُطلق على العموم، ولا يجب أن يُقيد بقيد

الفور أو التراخي إلا بدليل. هذا من ناحية أصل وضعه اللغوي. أما من الناحية الشرعية في الأوامر فإنها كلها مقرونة بدليل يدل على الفور أو التراخي خارجًا عن ذات الأمر نفسه والحاصل واحد بالنسبة لنا.

وكذلك بالنسبة للتكرار:

-فمن قال بالفور قال بالتكرار (عدا بن حزم فقد قال بالفور ولم يقل بالتكرار).

-ومن قال بالتراخي فقد قال أن أصل الأمر يُفيد الطلب وهو القدر المُشترك بين الوحدة والتكرار، كما أنه القدر المُشترك بين الفور والتراخي. فيكون صيغة «افعل» هي طلب إدخال ماهية المصدر في الوجود، ويتم ذلك بالفعل ولو مرة واحدة، فلا يدل على التكرار بذاته.

وقد ثَبُت أن الأوامر الشرعية منها ما هو على التكرار مثل: {وأقيموا الصلاة}.

ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج، كما في حديث الحج عندما قال صلى الله عليه وآله وسلم: (ودعوني ما تركتكم...) رواه البخاري فالأمر إن ارتبط بشرط أو بصفة كان الشرط أو الصفة هي العلة المؤدية إلى التكرار.

[١] الشوكاني ص ٧٩-١٠١، أبو زهرة ص ٨٧١، خلاف ص ٥٩١

كقوله تعالى: {وإن كنتم جُنبًا فاطهروا} المائدة ٦ ففهم أنه إن عاد الإنسان جنبًا توجه إليه الأمر من جديد بطلب التَطهر، وليس قبل ذلك؛ وأنه إن تطهر بعد الجنابة لم يُلزمه الاستمرار في التطهر دون نجاسة.

أو قوله تعالى: {أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدًا طيبًا} النساء ٤٣ فيتوجه الطلب بالتيمم كلما تجدد لمس النساء أو خروج الغائط وعدم وجود الماء[١].

ومثال ذلك أن إقامة الصلاة كانت على التكرار وذلك لبقية أحاديثه صلى الله عليه وآله وسلم في وجوبها خمس مرات يوميًا وليست مُستفادة من مجرد الصيغة الأمرية.

أما عن النهي [٢]: فلم يختلف الفقهاء في أنه مطلوب على الفور وأن النهي يقتضي الفساد[٣]– في قول الجمهور– في حالة ما إذا تعلق النهي بالفعل بأن طلب الكف عنه وكان لعينه، أو لذات الفعل أو لجزئه كان النهي مُقتضيًا للفساد شرعًا لا لغة، وشرعًا لأن الفقهاء لا يزالوا يقولون به في أبواب المعاملات كلها أما عدم اقتضائه لغة لأن الفساد يقتضي سلب الأحكام عن الفعل، وهو غير متضمن في اللفظ بلا خلاف.

في الدلالات:

المنطوق والمفهوم[٤].

١– المنطوق: هو ما دلت عليه الألفاظ بذاتها (بدرجات مُتعددة).

[١] راجع بن حزم الإحكام ج٣ ص ٨١٣، الشوكاني إرشاد الفحول ص ٧٩ وبعدها.

[٢] الشوكاني ص ٠١١.

[٣] قول الجمهور على أن النهي يقتضي الفساد والبُطلان في العبادات، أما في المعاملات فيُصحح ما يمكن تصحيحه منها ويفسد ما لا يمكن.

[٤] قال الشوكاني في تعريفها: «الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحًا وهو المنطوق، وتارة من جهة تلويحًا، وهو المفهوم. والمنطوق ينقسم إلى قسمين: الأول: ما لا يحتمل التأويل، وهو النص؛ والثاني: ما يحتمله وهو الظاهر. والأول ينقسم إلى قسمين: صريح إن دل عليه اللفظ بالمُطابقة، وغير صريح إن دلّ عليه بالالتزام وهو ينقسم إلى دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة. والمفهوم ينقسم إلى مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة... » إرشاد الفحول ص ٨٧١.

ومنه:

أ- *دلالة العبارة*[١]: وهي المعنى المفهوم من اللفظ سواء كان نصًا أو ظاهرًا، وسواء كان محُكمًا أو غير محُكم، فكل ما يُفهم من لفظ العبارة يعتبر من قبيل دلالة العبارة.

مثال قوله تعالى: {فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور} الحج ٣٠.

يفهم من العبارة أن قول الزور جريمة، وأن الأوثان رجس.

ودلالة العبارة مراتب حسب قوة الوضوح كما سبق أن بينا في النص والظاهر.

كما في قوله تعالى: {وأحل الله البيع وحرم الربا} البقرة ٢٧٥. يُفهم منها نصًا التفرقة بين البيع والربا، وظاهرًا أن البيع حلال والربا حرام.

ب- *إشارة النص*[٢]: وهو ما يُفهم من اللفظ بغير عبارته ويكون نتيجة لها.

مثال: قوله تعالى: {فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة} النساء ٣.

يُفهم منه من دلالة العبارة: ضرورة العدل دينيًا لا قضائيًا كشرط للتعدد.

ويُفهم منه بالإشارة أن ظلم الزوجة حرام.

جـ- *دلالة الاقتضاء*[٣]:

[١] **أبو زهرة ص ١٣٩.**

[٢] **أبو زهرة ص ١٤٠.**

[٣] قسم الأصوليون دلالة الاقتضاء ثلاثة أقسام:

- ما وجب تقديره لصدق الكلام شرعًا، مثال: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا صيام لمن لا يُبيت النية) فيجب تقدير كلمة صحة الصيام ليصدق الكلام؛ لأن المشاهد هو إتمام الصيام رغم عدم تبييت النية.

- وما وجب تقديره لصحة الكلام عقلاً كقوله تعالى: {فليدع ناديه} أي من هم في النادي وليس المحل نفسه.

- وما وجب تقديره لصحة الكلام شرعًا؛ مثال: قوله تعالى: فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان} فلا بد من وجود مال ليصح شرعًا.

راجع أبو زهرة ص ٤٤١.

ويُعرفها أبو زهرة بقوله: «هي كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره».

مثال: قوله تعالى: {فمن عُفى له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان} البقرة ١٧٨. فإنه يُفيد نصًا على أنه في حالة العفو يتبع العافي الجاني بإحسان.

وهو يقتضي أن يكون هناك مالاً مطلوبًا يجب أداؤه، وهو ما صرح به الحديث الشريف: (مَنْ أُصِيبَ بِدَمٍ أَوْ خَبْلٍ الْخَبْلُ الْجِرَاحُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ بَيْنَ إِحْدَى ثَلَاثٍ إِمَّا أَنْ يَقْتَصَّ أَوْ يَأْخُذَ الْعَقْلَ أَوْ يَعْفُوَ فَإِنْ أَرَادَ رَابِعَةً فخذوا على يديه). رواه أحمد وبن ماجة والدارمي واللفظ لأحمد

ومثال: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ، وما استكرهوا عليه) رواه بن ماجة.

فالخطأ لا يُرفع؛ فيقتضي المعنى أن المرفوع هو إثم الخطأ.

ومثل ذلك تقدير كل مضاف محذوف يقتضيه الكلام.

مثال قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) رواه مسلم.

فالمُراد بالمُحرم ليس ذات المسلم، ولا ذات دمه، وماله، وعرضه. ولكن الاعتداء عليها كلها.

ومراتب الدلالات السابقة تختلف حسب قوتها في الاحتجاج بها، فأقواها: دلالة العبارة، ثم إشارة النص، ثم دلالة الاقتضاء، وذلك عند التعارض بينهما.

مثال: قوله تعالى: {وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف} البقرة ٢٣٣ ففُهم بالإشارة أن للأب على مال الولد شبه ملك وقواه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (أنت ومالك لأبيك) رواه أحمد وبن ماجة.

ولكن تعارض هذا مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (قال أمك، قال ثم من؟ قال أمك...) رواه الشيخان، ففهم

منها أن نفقة الأم لا تؤخر عن الأب بل تُقدم عليها بالأولى لأن هذا دلالة العبارة أنها أولى من الأب بحسن الصُحبة.

٢- المفهوم:

وهو قسمان:

أ: مفهوم الموافقة:

وتعريفه[١]: هو ما يُفهم من النص ويكون أولى بالحكم منه؛ وهو «فحوى الخطاب»، أو ما يُفهم من النص ويكون مساويًا له في الحكم، وهو «لحن الخطاب».

ومثال مفهوم الموافقة: قوله تعالى في شأن الوالدين: {فلا تقل لهما أُفٍ ولا تنهرهما} الإسراء ٢٣ فهذا النص يُفيد بعبارته تحريم قول أُف للوالدين بنصه.

ويُفيد بمفهوم الموافقة: تحريم الضرب والشَتم للوالدين؛ لأنه إن كان قوله أُف محُرم لهما، فيستلزم من ذلك بطريق الأولى[٢] أن يكون الأشد إيذاءً محرم كذلك فهذا من باب فحوى الخطاب.

ومثال قوله تعالى: {إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا} النساء ١٠.

فهذا نص في تحريم أن يأكل الولي مال اليتيم لنفسه ظلمًا.

ويفهم منه موافقة أنه يحرم تبديد أموال اليتيم فيما لا فائدة فيه؛ لأنه يحمل نفس علة الحكم وهي تبديد المال وعدم المحافظة عليه، فهذا من باب لحن الخطاب.

[١] إرشاد الفحول ص ٨٧١.

[٢] ولذلك فإن مفهوم الموافقة له أسماء أخرى يُطلقها عليه الفقهاء: مثل دلالة الأولى، القياس الجلّي؛ لأنه يعمل فيه بعلة النص مثل تحريم الإيذاء ولكنها علة بيّنة؛ فسمي قياسًا جليًا. وسماه أبو زهرة دلالة النص لأنه يؤخذ من لفظ النص كذلك؛ وإن لم يكن منه بذاته واعتبره من قبيل دلالة المنطوق؛ راجع أصول الفقه أبو زهرة ص ٣٤١.

ب- مفهوم المُخالفة:[١]

تعريفه: هو إثبات نقيض حكم المنطوق – المقيد بقيد يجعل الحكم مقصورًا حال وجود القيد – للمسكوت عنه في حالة عدم وجود القيد.

مثال: قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المُحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم

المؤمنات}النساء ٢٥. [٢]

فهذا نص يُفيد بمنطوقه حل الزواج من ملك اليمين حال عدم القدرة على زواج الحرة، ويُفيد بمفهوم المُخالفة عدم حل الزواج من ملك اليمين حال القدرة على الحرّة، والقيد هنا هو عدم الاستطاعة.

حُجيته:

اختلف الفقهاء في العمل به فمنعه الحنفية مُطلقًا [٣] وعمل به الجمهور واشترطوا له شروط منها:

[١] ويسمى كذلك دليل الخطاب: الشوكاني ص ٩٧١.

[٢] أبو زهرة ص ٨٤١.

[٣] احتج الحنفية لذلك بثلاثة أدلة:

١- أن من النصوص الشرعية ما يمنع القول به مثل قوله تعالى: {ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله} فهذا يدل على جواز القول لبعد غد أو بعده مع أن النهي ثابت في كل الأوقات.

٢- أن من الأوصاف ما يذكر للترغيب أو الترهيب وليس لتقييد الحكم مثال قوله تعالى: { وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جُناح عليكم}، فهذا يُفيد الحل في حالتين (عدم كونها في الحجور، والثاني الدخول على النساء) ثم بين بعد ذلك أن الحلّ يكون فقط في حالة عدم الدخول بالأم وذلك خلاف مُقتضى مفهوم المُخالفة.

٣- أن الأحكام مُعللة مما يجعل خلافها في غير موضع القيد قد يكون فيه نفس العلة، فلا يَثبت له الحكم المُخالف لمفهوم المخالفة، ولكن يَثبت له نفس الحكم بوجود العلة فيه. عن أبو زهرة ص ٨٤١ وبعدها بتصرف.

وممن منعه مُطلقًا ابن حزم الظاهري، واحتجّ لذلك بأدلة، ويُلاحظ أنه توسع في استخدام استصحاب الحال ليرد على ما دلّ عليه مفهوم المُخالفة كما في مثال: (إنما الولاء لمن اعتق) حيث قال

١ – أن يكون القيّد لقصر الحكم» كما جاء في التعريف به» ولا يكون لفائدة أخرى كالتنفير أو الترغيب والترهيب».

مثال: {يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافًا مُضاعفة} آل عمران ١٣٠ **فهذا القيد بالمُضاعفة للتنفير.**

٢ – ألاّ يَثبت دليل خاص في محل ثبوت مفهوم المخالفة بطريق آخر أكثر قوة[١].

مثال: قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى} البقرة ١٧٨ **فهذا يُقيد بمفهوم المخالفة عدم قتل الذكر بالأنثى.**

ولكن ثبت قوله تعالى: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين..} المائدة ٤٥ **فثَبُت العكس[٢].**

أقسام مفهوم المخالفة:

١ – مفهوم الصفة[٣]:

وهو أن تُثبت صفة في المنطوق بحيث يتخلف الحكم بتخلفها.

أن الأصل هو عدم الولاء لوقوع الأخوة العامة فالاستثناء بالنص للمُعتق. راجع الإحكام في أصول الأحكام ج٧ فصل ٧٣ ص ٧٨٨ وبعدها.

[١] اختلف العلماء فيما هو أقوى من مفهوم المُخالفة عند المعارضة؛ فمنهم من جعله أقوى من القياس كالباقلاني، بينما أقوى منه بقية المنطوق ومفهوم الموافقة، ومنهم من قال إن كان القياس جليّ قُدمّ. راجع الشوكاني ص ٠٨١.

[٢] عدّد الشوكاني ثمانية شروط راجع إرشاد الفحول ص ٩٧١ وبعدها منها:
– أن لا يخرج مخرج الأغلب كما في آية الربائب.
– أن لا يكون على وجه الامتنان كما في قوله تعالى: {لتأكلوا منه لحمًا طريًا}.
– أن لا يكون المقصود فيه التفخيم كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر...) الحديث.

[٣] الصفة أعم من النعت في الأصول وهي تقييد لفظ مُشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية. إرشاد الفحول ص ٠٨١.

مثال ذلك قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المُحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات} النساء ٢٥.

فمن أخذ بمفهوم المخالفة فقد قيد الزواج بأن تكون الأمة مؤمنة.

ومن لم يعتبره فقد أحل الزواج بالأمة الغير مسلمة لعموم قوله تعالى: {وأحل لكم ما وراء ذلك} النساء ٢٤ وبه أخذ الجمهور كما حكى الشوكاني.

٢– مفهوم العلة [١]: وهو تعليق الحكم بالعلة نحو تحريم الخمر للإسكار.

٣– مفهوم اللقب: وهو أن يذكر الحكم مخُتصًا بجنس أو نوع مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) رفعه أحمد وإسحاق وإبي داود والنسائي بإسناد حسن، **فيُفهم أن** ليّ غير الواجد لا ظلم فيه ولا يحل عقوبته[٢].

قضية التحسين والتقبيح

على هذا القدر أجمع المسلمون.. ثم اختلفوا بعد ذلك في صحة التكليف قبل ورود الشرع وهل للعقل مدخل في ذلك أم لا، ومرجع ذلك إلى قضية التحسين والتقبيح هل هما عقليين ذاتيين، أم شرعيين، فانقسموا إلى ثلاثة أقسام:

- المُعتزلة: وقد قالوا أن في الأشياء حُسنًا وقبحًا ذاتيين يُدركان دون تكليف الشرع في بعض الأمور، وفي بعضها ما لا يُعرف إلا بالشرع.

فمثلاً: العدل يُدرك بالعقل حسنه فهو مأمور بإقامته؛ ولو لم يرد الشرع بذلك.

والظلم يُدرك بالعقل قُبحه فهو مأمور باجتنابه ولو لم يرد الشرع بذلك.

[١] إرشاد الفحول ص ١٨١.

[٢] ذكر أبو زهرة والشوكاني أمثلة أخرى من أنواع المفهوم منها: مفهوم العدد، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، مفهوم الحصر، مفهوم الحال، مفهوم الزمان، مفهوم المكان. راجع إرشاد الفحول ص ١٨٠ وبعدها أبو زهرة ص ١٥٤ وبعدها.

ومنها مثل إقامة الصلاة أو الصوم فهذا لابد فيه من التكليف فيعلم بعده بحسنه أو قبحه.

وعلى هذا الأصل للمعتزلة يصح التكليف بما هو حسن وقبيح لذاته قبل ورود الشرع، مثل أهل الفترة ويتعلق بهذا التكليف الثواب والعقاب.

- **الماتريدية**[١]:

وهم قد اتفقوا مع المُعتزلة في أن في الأشياء حُسنًا وقُبحًا ذاتيين، ثم اختلفوا معهم في أنه لا يَثبت التكليف وثبوت الثواب والعقاب إلا بالشرع فلا تكليف للعقل بل التكليف بالشرع فقط.

- الأشاعرة:

وهؤلاء قالوا أن لا حُسن ولا قُبح ذاتيين يدركهما العقل في الأشياء؛ وإنما يُدرك الحسن والقبح من الشرع، وبهذا فلا تكليف إلا من الله سبحانه. فخالفوا المعتزلة مُطلقًا واتفقوا مع الماتريدية في منع التكليف إلا بالشرع، واختلفوا معهم في ثبوت الحسن والقبح الذاتيين بأي معنى من المعاني.



[١] نسبة إلى الإمام أبو منصور الماتريدي، وما قالوه هو الحق الذي ذهبنا إليه إن شاء الله؛ فإن العقل يدرك في الأشياء حُسنًا وقُبحًا بمعنى صفتي الكمال والنقص، ولكن تَعلق الثواب والعقاب لا يَثبت إلا بالشرع وإليه ذهب الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٨.

٦- الحكم الشرعي:

وينقسم الكلام فيه إلى قسمين

- تعريف الحكم الشرعي وأقسامه.
- الأدلة الشرعية التي يثبت بها الحكم الشرعي.

فنبدأ بالقسم الأول فنقول وبالله التوفيق.

١ – القسم الأول:

أ- تعريف الحكم الشرعي: كما أورده بن الحاجب والشوكاني وجمهور الأصوليين: هو خطاب الشارع إلى مجموع المُكلفين بالاقتضاء، والتخيير، والوضع.

أو هو خطاب الشارع المُتعلق بأفعال المُكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع.

خطاب الشارع (الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم) لمجموع المُكلفين (المسلم العاقل البالغ) (بمجموع الأحكام الشرعية) وهي:

- الاقتضاء:
  - الأمر (الطلب): الواجب والمندوب.
  - النهي: التحريم والكراهة.
- التخيير:
  - الإباحة.
- الوضع: الأحكام الوضعية

الاقتضاء: هو الطلب سواء طلب فعل كواجب أو طلب كف كمحرم.

التخيير: هو إباحة الشارع الفعل أو الترك.

الوضع: هو الربط بين أمرين مُتعلقين بالحكم التكليفي.

ب- أقسام الحكم الشرعي:

تنقسم الأحكام الشرعية إلى اثنين:

أحكام تكليفية

وهي خمسة عند الجمهور[١]:

١. الواجب، زاد الحنفية الفرض.

٢. المندوب.

٣. المُباح.

٤. المكروه، قسمه الحنفية إلى (كراهة تنزيه- كراهة تحريم).

٥. الحرام.

أحكام وضعية:

وهي خمسة [٢]:

١. السبب.

٢. الشرط.

٣. المانع.

٤. الرخصة والعزيمة.

٥. الصحة والبُطلان، وزاد المُحققين الفساد.

[١] زاد الحنفية أقسام الأحكام التكليفية إلى سبعة فجعلوها: الفرض، الواجب، المندوب، المُباح، مكروه كراهة تنزيه، مكروه كراهة تحريم، حرام. كما أضافوا الفساد إلى الأحكام الوضعية، وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

[٢] هي خمسة كما قسمها الشاطبيّ في الموافقات، أما أبو زهرة، والشوكاني، وسائر الكتب فاعتبرتها ثلاثة هي الأولى منها فقط. قد سبق مُلخصًا لها في باب إجراء الأحكام وضوابطه من مذكرة التوحيد.

أولاً: الأحكام التكليفية:

١- الواجب [١]:

وهو ما طُلب على وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه، ويترتب على ذلك العقاب، مثال: قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة}.

وقوله تعالى: {ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون} الماعون ٤.

وهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

- *من حيث زمن أدائه.*

١- واجب مُطلق عن الزمان، وهو: الذي لا يُقيد أداؤه بزمان معين بحيث لا يذم إذا أخره عن وقت الاستطاعة إلى وقت آخر يستطيعه.

مثال: قضاء رمضان لمن أفطر بعُذر.

الحج عن من يقول بوجوبه على التراخي.

٢- واجب مُقيد بزمان: وهو الواجب الذي يكون الزمان المعين أمارة الوجوب فيه وهو بدورة قسمين:

[١] ومن مرادفاته عند الجمهور: الفرض، الحتم، اللازم.
أما بالنسبة للحنفية فإن الفرض لا يرادف الواجب شرعًا وإن رادفه في بعض مدلولاته لغة؛ وقد قسموه إلى:
أ- الفرض: وهو في الاعتقاد والعمل: وهو ما ثبت بدليل قطعي؛ فإذا تركه المُكلف في أي فعل شرعيّ بطل الفعل وإذا انكره كفر ومثاله: الوقوف بعرفة والصلاة والزكاة.
ب- الواجب: وهو يُفيد العمل فقط: فهو ما ثبت بدليل ظني [كسنة غير متواترة أو حديث آحاد] فإذا تركه المُكلف لا يبطل عمله وإذا أنكره لم يكفر، كالسعي بين الصفاء والمروة، وقراءة الفاتحة في الصلاة.
الخلاف بين الجمهور والحنفية يعتبر في معظم الأحوال خلافًا لفظيًا، إلا في بعض الفرعيات.

أ- واجب موسع: إذا كان الوقت يتسع لعبادة أخرى من جنس العبادة التي وُقّت الزمان لها.

مثال: الصلاة بالنسبة لأوقاتها فمثلاً: وقت الظهر يتسع لفرض الظهر ولغيره معه.

لهذا فإن أداء الواجب الموسع لا يصح إلا بالقصد إليه بذاته.

ب- واجب مضيق: وهو الذي لا يتسع زمنه لغيره.

مثال: يوم رمضان لا يتسع إلا له ولا يُصام غيره معه.

ولهذا قالوا: أنه إذا نوى الشخص الصيام في يوم رمضان لا يجب عليه أن تكون نية صومه مُنصبة على رمضان.

- *من حيث تعين المطلوب: وهو قسمان:*

أ- واجب معين: وهو الذي يكون المطلوب فيه واحدًا ولا يكون فيه تخيير في المطلوب وأكثر الواجبات كذلك مثل:

أداء الدين- الوفاء بالعقد أو أداء الزكاة.

ب- واجب مُخير[١]:

وهو الذي لا يكون الواجب فيه واحدًا بعينه بل يكون واحدًا من اثنين أو ثلاث.

مثل: تخيير الإمام بين المن والفداء في الأسرى.

أو تخيير الحاج بين الإفراد والقران والمتعة.

- *من حيث التقدير: وهو قسمان:*

أ- واجب له حدّ محدود: مثل غالبية الفرائض العُظمى.

ب- واجب غير مُقدر بحد محدود: مثل مقدار المسح على الرأس، أو السجود في الصلاة.

[١] الواجب المُخير مثله مثل الواجب الموسع، فالتخيير هنا في موضوع الواجب وهناك في زمن الواجب.

ومن أمثلة النوعين: الزكاة أو الإنفاق على الفقير. فالأولى مُقدرة بحد معلوم؛ أما الإنفاق فهو مطلوب حتى يسد حاجة الفقير فهو غير محدود.

أو النفقة على الزوجة أو الأقارب: فهي غير محدودة قبل تقدير القضاء لها أما بعد تقديره فهي مُقدرة بحدّ معلوم.

– *من حيث تعين من يجب عليه: وهو قسمان:*

أ– واجب عيني: وهو الذي يوجه فيه الطلب اللازم إلى كل واحد من المكلفين بعينه، بحيث إذا تركه هو أَثِمَ واستحق الذم.

مثال: كل الفرائض مثل: الصلاة، والزكاة، والوفاء بالعقد.

ب– واجب كفائي: وهو الفرض الذي يكون المطلوب فيه تحقق الفعل من الجماعة المسلمة فإذا وقع الفعل

من البعض سقط الإثم عن الباقين ولا يستحق أحد ذمًا، وإذا لم يَقم به أحد أثم الجميع.[١]

ومثاله الجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصلاة على الميت.

(فائدة) مهمة غير القادر إقامة القادر والتكافل في الأداء.

مثال: الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة على الميت.

٢ – المندوب[٢]:

[١] قال عنه الشافعي: عام أريد به الخصوص، ويعتبر فيه معنى إقامة غير القادر للقادر

[٢] يقول الشاطبي في الموافقات:

– إن كل مندوب ثبت أنه مندوب نسبة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعتبر خادمًا للواجب، أو حمى له، أو ذريعة للمداومة عليه؛ فمن حفظها حفظ الواجب؛ ومن ضيعها فهو عُرضة لتضييع الواجب.

– المندوب غير لازم بالجزء ولكنه لازم بالكل كالآذان في الجوامع، أو صلاة الجماعة، والعيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، وسنة الفجر، وغيرها.. ويجرح التارك لها.. والعكس في المكروه كالعزل مباح بالجزء مكروه أو محرم بالكل.

– وله مرادفات في الاستعمال: كالنافلة، أو السنة، أو التطوع، أو المُستحب.

وهو ما طلب الشارع فعله طلبًا غير لازم، بحيث أنه يُثاب فاعله ولا يُعاقب تاركه، ويُسمى كذلك السنة، النافلة، التطوع، المُستحب.

وقد انتشر الخلط في أذهان بعض الناس بين السنة بمعنى ما سنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومعنى السنة أي المندوب إلى فعله.

فما سنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه الواجب والمندوب والمُباح (أي الأحكام بدرجاتها.. فهو وإن كان فُرض فقد ورد في السنة) (في مقابل القرآن).

وله مراتب ثلاث:

١-**السنة المؤكدة:** وهي التي لازم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أدائها مُنبهًا إلى أنها ليست فرضًا لازم الأداء مثل: سنة الوتر، والفجر، والظهر، والمغرب، والعشاء.

ومثل: قراءة سورة بعد الفاتحة في الصلاة.

٢- **السنة الغير مؤكدة:** كصلاة أربع ركعات قبل الظهر، وقبل العصر، وقبل العشاء.

والصدقة غير المفروضة في حالة عدم اضطرار المُحتاج لها.

٣- **الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم:** في شئونه العادية التي لم تكن ذات صلة بالتبليغ عن ربه وبيان شرعه، كلبسه عليه السلام وأكله وشربه..

فائدة: كل مندوب ثبت الندب إليه بسنة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو في معنى الخادم للواجب أو حمى له أو ذريعة للمداومة عليه، فمن حفظه حفظ الواجب، ومن ضيعه فهو عُرضة لتضييع الواجب.

وهو في معنى حديث: «وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الحْرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حول الحمى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ» رواه الجماعة.

٣-المباح: وهو ما لم يطلب الشارع فعله، ولا تركه فهو متروك إما أن يفعله؛ وإما لا يفعله كالأكل، أو الشرب،[١] أو

اللهو البريء.

– وتكون إباحة الأشياء في تخير أنواعها وأوقاتها، فإباحة الطعام في تميز أنواعه وأوقاته لا في أصل الطعام فعلى الإنسان أن يأكل ليحفظ حياته، وحفظ الحياة أمر مطلوب، وكذلك الأمر بالنسبة للزواج وكذلك كان موضع الإباحة في أحوال خاصة، وليس موضعها الأحوال العامة.

– ومن المباح ما يكون حرامًا في ذاته في الأصل ثم يعرض ما يجعله حلالاً؛ كدم المُرتد، وأخذ مال الزوجة لتفتدي به نفسها في حالة استمرار الشقاق بين الزوجين.

– ونفي الإثم عن العمل لا يقتضي الإباحة دائمًا، بل قد يقترن به ما يدل على الوجوب: فمثلاً نفي الإثم عن قتل المرتد يجعل دمه مُباحًا، ولكن إصراره على الكفر بعد الاستتابة يجعل قتله واجبًا.

– الإباحة لها اوجه ثلاثة:

- النص على الحلّ مثل طعام أهل الكتاب، أو استصحاب الإباحة الأصلية

  وهو المباح أصلا

- نفي الإثم إن وجدت قرينته مثل أكل الميتة خوف الهلاك.

  رفع الإثم أو الجناح للجهل ولغيره

- عدم النص على التحريم مثل سماع الراديو. عفوٌ لعدم وجود النص

[١] وبالطبع ليس هو مباح الترك بالكل لأن ذلك يؤدي إلى الموت، مثلًا: في حالة الأكل والشرب، لذلك قسم الشاطبي المباح إلى:
-خادم لأمر مطلوب الفعل، فهو مباح بالجزء مطلوب بالكل، مثل: الأكل، والشرب، والزواج.
-خادم لأمر مطلوب الترك، فهو مباح بالجزء مطلوب الترك بالكل، مثل: اللهو، والتنزه.
(يفرق بين حالة الشخص الواحد في حالاته المختلفة أو الفرد مع الجماعة).

حكم رفع الإثم أو الجناح: «عفا الله عنك لم أذنت لهم» فهي في أصلها حرام ولكنها أُبيحت مرحليًا، أو رفع الإثم عن فاعلها لوجود سبب لذلك من جهل، أو عدم وجود نص

حكم العفو: وهو مرتبة من المباح لما يمكن أن يكون حراما، ثبتت بقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها» رواه الدارقطني، وهي مثل ما لم يرد في الشريعة فلا يسأل عنه، و»عفا الله عنك لم أذنت لهم» التوبة٤٣ فهي في أصلها حرام ولكنها أُبيحت مرحليًا، أو رفع الإثم عن فاعلها لوجود سبب لذلك من جهل، أو عدم وجود نص.

مثال: ترك شرب الخمر في أول الإسلام دون نص بالتحريم حتى نزل النص القاطع بالتحريم.

ومثال: من يتزوج بامرأة بنيه وفيها علاقة تحريم دون علم منه بذلك؛ فهو في هذا العمل غير مؤاخذ معفو عنه ويكون الفعل مُباحًا جزئيًا له.

فالعفو: يلحق بالحرام من ناحية أصل الفعل على جميع المُكلفين والأوقات.

ويلحق بالمُباح من ناحية ترتب أثره، من عدم وقوع الإثم.

فائدة

- المقصود بالمباح بالجزء مطلوب بالكل هو أنه يُباح فعله أو تركه بالنسبة للمُكلف في بعض الأوقات دون بعض، ولكن لا يُباح له تركه بالكل أي في كل الأوقات كالأكل والشرب كما قلنا مثلاً.
- وكما أنه يكون الأمر مُباح بالجزء مطلوب الفعل بالكل بالنسبة للمكلف في بعض الأوقات دون بعض، فإنه
- يكون بالنسبة لبعض المُكلفين دون بعض بالنسبة للمجموع؛ فيُباح تركه أو فعله بالجزء لبعض المكلفين دون بعض، ولكن لا يباح بالكل لجميع المُكلفين، ومثال هذا النوع تحديد النسل (وهو في معنى فرض الكفاية).

٤- **المكروه**: هو عند الجمهور ما طلب الشارع الكف عن فعله طلبًا غير لازم لوجود قرينة تدل على أن النهي لا يُفيد التحريم.

مثال قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إِنَّ اللهَّ كَرِهَ لَكُمْ ثَلاَثًا قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وكثرة السؤال)، رواه الشيخان وهو عند الجمهور يمدح تاركه ولا يُعاقب فاعله.

أما عند الحنفية فإنهم يقسمون المكروه إلى قسمين:

– مكروه كراهة تحريم: وهو ما ثبت تحريمه بدليل ظنيّ كحديث الآحاد مثل: لبس الذهب والحرير وهو ممدوح تاركه ويُعاقب فاعله (فيقابل الحرام عند الجمهور).

– مكره كراهة تنزيه: وهو المقابل للمكروه عند الجمهور. وهو يمدح تاركه ولا يعاقب فاعله.

أي أن المكروه كراهة التحريم عند الحنفية: يلحق بالمكروه من ناحية الاسم فقط. ويلحق الحرام من ناحية الأثر المُترتب عليه، فالخلاف فيه اسميّ فقط كما هو واضح.

٥. **الحرام**: وهو ما طلب الشارع الكف عن فعله على وجه الحتم واللزوم، سواء أكان الدليل الذي أوجب اللزوم قطعيًا (مثل الحديث المُتواتر)، أو ظنيًا (كحديث الآحاد) [١]، وهو مذهب الجمهور وهو ثلاثة أقسام:

أ- *الحرام لذاته*: هو ما قصد الشارع إلى تحريمه لما فيه من ضرر ذاتي مما يمس الضروريات الخمس، [٢]مثل: أكل الميتة وشرب الخمر والزنى والسرقة وغيرها.

ب- *الحرام لغيره* [٣]: وهو الذي يكون النهي فيه لا لذاته، ولكن لأنه يُفضي إلى محرم لذاته، مثل النظر إلى

[١] أما الحنفية فيشترطون للتحريم أن يكون الدليل قطعيًا، ولذلك فإن ما ثبت تحريمه بدليل ظني فإنهم يسمونه مكروه كراهة تحريم، ويلحق بالحرام في أنه يمدح تاركه ويُعاقب فاعله [أي عكس المكروه كراهة تنزيه لديهم وهو ما يمدح تاركه ولا يُعاقب فاعله كقول الجمهور في المكروه].

[٢] الضرورات الخمس هي: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض.

[٣] يفترق الحرام لذاته عن الحرام لغيره في أمرين:

–إذا كان محل العقد محرم لذاته بَطُل العقد كأن يقع على ميتة أو خمر أو لحم خنزير.. لاختلال ركن العقد أما إذا كان محل العقد محرم لغيره، أو لعارض فلا يبطل العقد ولكن يقع الإثم فيه.

عورة الأجنبية، والجمع بين المحارم (الأختين).

ج- *الحرام لأمر عارض*: وهو أن يكون الأمر في ذاته ليس حرامًا ولكنه اقترن بها جعله حرامًا؛ كالصلاة في أرض مغصوبة، أو البيع وقت نداء الجمعة، أو الخطبة على خطبة الغير.

فوائد مُتعلقة بالأحكام الشرعية التكليفية:

- الأحكام الخمسة تتعلق بالأفعال والتروك تتعلق بالمقاصد[١]
- كل مندوب ثبت الندب إليه يعتبر خادمًا للواجب أو حمى له وذريعة للمداومة عليه. فالنظر للمندوب يجب أن يكون باعتباره مقدمة للواجب من داوم عليه أو كان حفظ الواجب ومن ضيّعه أوشك أن يُضيّع الواجب مثال مُقدمات الصلاة أو معقباتها وسُننها.
- ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه» الجماعة كذلك الأمر بالنسبة للمكروه... من داوم على فعله فهو على فعل المُحرم أقدر ممن يقع منه المكروه دون مداومة.
- إذا قلنا أن المندوب غير لازم الفعل (كالواجب) أو المكروه غير لازم الترك (كالمحرم) فإن ذلك يتغير بالنسبة للجزء أو للكل، فيرتفع درجة في التكليف أو ينخفض درجة في التكليف بمعنى أن:

- ما كان مندوبًا بالجزء كان واجبًا بالكل مثال: الأذان في المساجد، صلاة العيدين، صدقة التطوع، فبالنسبة للفرد هو مندوب إليه (الجزء) ولكن بالنسبة للمجتمع (الكل) فهو واجب الفعل لا يحل تركه.

مثال: النكاح، الوتر، سنة الفجر. فهي مندوب إليها (سنة مؤكدة) أي لا يُعاقب التارك لها إن تركها لمامًا (بالجزء) ولكن لا يحل له تركها كلية على الدوام (بالكل).

-لا يباح المحرم لذاته إلا لضرورة كأكل الميتة أو شرب الخمر.

- أما المباح لغيره أو لعارض فإنه يباح للحاجة مثل النظر إلى عورة الأجنبية للعلاج.

[١] الموافقات ج١ ص٩٤١

ففي المثال الأول: الجزء هو الفرد والكل هي الجماعة.

والمثال الثاني: الجزء هو وقت معين في حياة الفرد الواحد والكل هو حياة الفرد كلها.

كذلك:

العزل: فهو مباح أو مكروه بالجزء (سواء للفرد بالنسبة للجماعة أو في فترة مؤقتة من حياة الفرد الواحد).

ولكنه يصبح مكروهًا أو محرمًا بالنسبة للفرد طول عمره أو للجماعة أن تتخذه سياسة تتبعها.

وهنا تتجلى عالمية الإسلام وشموله واتساعه لحياة الفرد والجماعة وسعة الشريعة وإحاطتها بالزمان والمكان والأحوال.

كذلك: ما هو مباح (الفعل أو الترك) فليس المعنى أن يكون مباحًا بالكل كالأكل والشرب مثلا بالنسبة للفرد يمكن تركه بعض الوقت (بالجزء) ولكنه مطلوب الفعل بالكل (أي في حياته عامة) لأن تركه فيه هلاكه.

لذلك قسم الشاطبيّ المُباح إلى قسمين:

- مباح يخدم أمر مطلوب الفعل، فهو مباح بالجزء مطلوب الفعل بالكل.
  - مثاله: الأكل والشرب والزواج.
- مباح يخدم أمر مطلوب الترك، فهو مباح بالجزء مطلوب الترك بالكل.
  - مثاله: اللهو البريء والتنزه يمكن للفرد عمله جزئيًا.

ولكن لا يصح أن يصرف فيه حياته ولا أن تنصرف أمة بأسرها إليه حتي وإن كان بريئًا لأن فيه صرف عن غيره مما هو مُقدم عليه.

ومن أدلة ذلك الذي قدمنا ما ثبت عن السلف الصالح من أن الإصرار على الصغيرة يجعلها كبيرة، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ تَرَكَ الجُمُعَةَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ تَهَاوُنًا بِهَا طبع الله على قلبه» رواه الترمذي، واتفاق الفقهاء على أن المداومة على الإثم تسقط الشهادة.

ثانيًا: الأحكام الوضعية:

وهي التي وصفها الشارع علامات ودلالات على ثبوت الأحكام الشرعية وجعلها روابط لها وشروط لتحققها وموانع منها. وهي خمسة:

١ - السبب: وهو الأمر الظاهر المضبوط الذي جعله الشارع أمارة لوجود الحكم [١]وهو لا ينعقد سببًا إلا إذا جعله الشارع كذلك. وهو قسمان [٢]:

أ - ما هو خارج عن مقدور المكلف.

- مثال: كون محل الشمس علامة على وقت الصلاة.
- وكون الاضطرار سببًا لحلّ الميتة وغيرها.

ب- ما هو في مقدور المُكلف:

- مثال: كون السفر سببًا في رُخصة الإفطار في رمضان.
- وكون عقد الزواج سببًا في حلِّ العشرة بين الزوجين (حيث أن الأصل في الإبضاع الحرمة).

والأسباب تترتب عليها نتائجها ولو لم يرد فاعلها ذلك:

- فالميراث يدخل في ملك الوارث بسبب موت المورث سواء أراد أم لم يُرد.
- والطلاق الرجعي يكون سببًا في حلّ الرجعة ولو لم يرد ذلك المُطلق.
- مثال: إن الله سبحانه وتعالى جعل في الزاني حكمين:
  - تكليفي: وهو وجوب الحد عليه.

[١] أبو زهرة ص ٥٥، الشوكاني ص ٦.

[٢] قسمها الشوكاني إلى قسمين:

ـ وقتية: كزوال الشمس لوجوب الصلاة أو الحول لوجوب الزكاة.

ـ معنوية: كالإسكار للتحريم والمعصية للعقوبة.

- وضعيّ: وهو جعل الزنا سببًا في وجوب الحد، إذ لولا جعل الله سبحانه الزنا سببًا في الحد ما أوجب الزنا الحدّ بعينه.

- الفرق بين العلة والسبب[١]:

العلة: هي ما يكون بينها وبين الحكم مناسبة وهي أمارة لوجود الحكم.

- مثال: فالإسكار هو علة التحريم، ووجوده أمارة لوجود الحكم.

السبب: فهو ما لا يكون بينه وبين الحكم مناسبة؛ وإنما هو أمارة فقط لوجود الحكم.

- مثال: الزوال لدخول وقت الصلاة؛ فهو سببًا لوجوب الصلاة ليس علة لها (أي أمارة على وجوبها).

وقد يكون السبب علة في بعض الأحوال، مثل كون الأسكار علة لتحريم الخمر وسببا له كذلك.

وأقسامه:

أولاً: وقتية أو معنوية (كما فصّلها الشوكاني).

- وقتية: كزوال الشمس لوجوب الصلاة، أو الحول لوجوب الزكاة.
- معنوية: كالإسكار للتحريم. والمعصية للعقوبة.

ثانيًا: مقدور المكلف

- ما هو خارج عن مقدور المكلف.
- مثال: كون محل الشمس علامة على وقت الصلاة وكون الاضطرار سببًا لحلّ الميتة وغيرها.

[١] من الأصوليين من قال أنهما بمعنى واحد: فقسم السبب إلى وصف مناسب للحكم، ومنه ما هو وصف غير مناسب للحكم لا يجوز أن يكون علة، فاتفق الرأيان بهذا التقسيم، فتكون العلة هي السبب في حالة مناسبته للحكم.

ما هو في مقدور المكلف.

مثال: كون السفر سببًا في رخصة الإفطار في رمضان وكون عقد الزواج سببًا في حلّ العشرة بين الزوجين.

فائدة: الأسباب تترتب عليها نتائجها ولو لم يرد فاعلها ذلك؛ فالميراث يدخل في ملك الوارث بسبب موت المُوروث سواء أراد أو لم يُرد. والطلاق الرجعي يكون سببًا في حل الرجعة ولو لم يُرد المطلق ذلك.

العلة والسبب والحكمة:

أمور ثلاثة تداخلت معانيها يحسن بنا تفصيلُها:

فالعلة: هي وصف ظاهر مُنضبط جعله الله سبحانه سببًا للحكم فهي كالسبب تمامًا إلا أن الفارق هو أنه في حالة العلة يكون ذلك الوصف مناسبًا للحكم، وفي حالة السبب يكون الوصف غير مناسب للحكم إنما مجرد أمارة لوجوده (في

حالة الأسباب الشرعية).

فالعلة: هي سبب مناسب للحكم (وتُسمى كذلك المناط).

- مثال العلة: فالإسكار هو علة التحريم وبينه وبين الحكم علامة واضحة ومناسبة ظاهرة.
- مثال السبب: كغروب الشمس لدخول وقت المغرب هو سبب في وجوب الصلاة وليس علة لها.

أما الحكمة: فهي ما يستشفه المجتهد أو الناظر من أسباب تفسر إيجاب الحكم الشرعي، وإن لم يرد في الشريعة ما يؤكد ذلك أو ينفيه، فهي قابلة للأخذ والرد، ولا تبنى عليها أحكام كذلك.

العلة (أو السبب المناسب للحكم): هي التي تستخدم في القياس فهي أحد أركانه الأربعة (وليس السبب أو الحكمة)، وسيأتي الحديث عن القياس في محله.

وقد جعل الشارع العلة والسبب أوصافًا ظاهرة مُنضبطة حتى لا يرد الناس إلى أشياء ظنية غير مُنضبطة حتى لا يحدث الخلط في الأحكام ويَكثر الجدل ولا يرتفع الخلاف والشريعة أصلا وضعت لرفع الخلاف.

- فمثلاً: حكمة قصر الصلاة والإفطار في السفر «المشقة» بينما العلة هي السفر نفسه حيث أن المشقة أمر داخليّ نسبيّ لا يمكن ضبطه أما السفر فهو معروف، فمن سافر قصر وأفطر داخلته المشقة أم لم تُداخله.

كذلك تُقسم الأسباب إلى:

- أسباب شرعية: وهي التي ذكرنا أمثلة منها، فهي مُتعلقة بالأحكام الشرعية.
- أسباب عقلية: مثل كون النار سببًا في الاحتراق أو دوران الأرض سببًا في الغروب.

يتعلق بهذا الأمر موضوع كانت له آثاره ونتائجه في العالم الإسلامي، وعلى الفكر الإسلامي وهو:

***مفهوم السببية:* اختلفت فيه فرق ثلاث:**

أهل السنة والجماعة ـ الأشاعرة ـ المُعتزلة. فتطرفت الأشاعرة والمُعتزلة، وكان أهل السنة هم أصحاب الوسط الأعدل كالعادة.

- فالمعتزلة: أثبتوا الأسباب إثباتًا لا فكاك منه وجعلوها عاملة لا يتدخل الله سبحانه وتعالى فيها.
- والأشاعرة: قالوا لا أسباب هناك إنما هي مجرد أمارات دالة على حدوث الفعل فالله سبحانه وتعالى «لا يفعل شيئًا لشيء ولا يأمر لحكمة ولا جعل شيئًا سببًا لغيره، وما ثم إلا مشيئة محضة وقدرة ترجح مثلاً على مثل بلا سبب ولا علة». فجحدوا العلاقة الظاهرة بين السبب والنتيجة وفصلوا بين العلة الشرعية والعقلية..

وقالوا إن ما نراه من تتابع بين السبب والنتيجة إنما هو من تصورنا فهو تلازم في الحدوث وليس تلازم ناشئ عن الارتباط بينهما، وبمعنى آخر هو مجرد إلف العادة التي نشأنا عليها أن نرى النار تشتعل في

الورق ثم نرى الورق يحترق، فالاحتراق ليس ناشئًا في الحقيقة عن النار بل هو حادث عند حدوثها فقط كذلك في سائر الظواهر الطبيعية كالأكل والشرب والشبع والري. فالله لا يحتاج إلى مصلحة يخلق لأجلها الفعل وأدلتهم على ذلك أن الله سبحانه يقدر أن يحرق الورق دون النار وأن يخلق الشبع في الإنسان دون أكل فهذا إذن يؤكد أن الأكل ليس سببًا في الشبع أو النار سبب الاحتراق.

ومما لا شك فيه أن إهدار مفهوم فعل النتائج عن أسبابها أدى إلى أبشع النتائج وأخطرها على العقلية الإسلامية.. فكان إهدار قيمة العلوم التجريبية وشيوع التواكل.

وكان موقف الأشاعرة هذا ردًا على موقف المُعتزلة الذين أكدوا حكمة الله سبحانه ونفوا مشيئته فالأشاعرة أكدوا مشيئة الله ونفوا الحكمة الإلهية.

أما أهل السنة: فكما قال ابن القيم:

«هناك أكثر من عشرة آلاف نص تؤكد الحكمة والسبب» والله سبحانه وتعالى وضع الشريعة لصالح الناس فالأسباب الشرعية هي مؤدية إلى الأحكام الشرعية.. الصلاة سبب الثواب المُترتب عليها والمعصية سبب العقاب.. كذلك في الظواهر الطبيعية.. طلوع الشمس سبب انتشار الضوء، والأكل سبب الشبع.

وكفى أن نقرأ قول ابن القيم في «مدارج السالكين» مؤكدًا على ضرورة اتباع الأسباب والأخذ بها، قال: «ونحن نقول أن الدين هو إثبات الأسباب، والوقوف معها، والنظر إليها، والالتفات إليها، وأنه لا دين إلا بذلك كما لا حقيقة إلا به.. فإن الوقوف معها فرض على كل مسلم، لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك.. وهل يمكن حيوانًا أن يعيش في هذه الدنيا إلا بوقوفه مع الأسباب؟ فينتجع ساقط غيثها ومواقع قطرها، ويرعى أخصبها

دون جدبها ويسالمها ولا يحاربها، فكيف وتنفسه في الهواء بها وسعادته وفلاحه بها، وضلاله وشقاؤه بالإعراض عنها وإلغائه؛! فأسعد الناس في الدارين أقومهم بالأسباب الموصلة إلى مصالحها، وأشقاهم في الدارين أشدهم تعطيلاً لأسبابها فالأسباب محل الأمر والنهي والثواب والعقاب والنجاح والحزن»[١].

كذلك نقول أن من سنن الله الجارية في الأُمَم:

أن تقوى الله سبب العلو والمعصية والبدعة سبب الذلة

والاجتماع سبب النصر والتفرقة سبب الهزيمة

العلم سبب التفوق والجهل سبب التخلف

المال سبب القوة والفقر سبب الهوان

الوعي سبب النجاة والذهول عن الحقائق سبب الهلاك

- **الشرط**:

وهو ما يلزم وجوده لوجود الحكم وعدمه لعدم الحكم، وهي مكملات للأسباب، والفرق بين الشرط والركن:

– الشرط: لازم للحكم من خارجه كالوضوء شرط للصلاة.

– الركن: لازم للحكم من داخله كالتكبير ركن الصلاة.

وهو كالسبب يوجد الحكم عند وجوده إنما الفرق بينهما هو: في السبب: يوجد الحكم تلقائيًا عند وجوده.

في الشرط: لا يجب وجود الحكم تلقائيًا عند وجوده فلا تجب الصلاة عند الوضوء.

والشرط نوعان:

[١] مدارج السالكين ١/ ٧٠٤

- شرط الصحة: وهو ما يتوقف عليه صحة العمل من حيث إسقاط الفرضية وعدم الإعادة. ويزيد في العبادات شرط «القبول» فقد يكون الوضوء صحيحًا، وأركان وشروط الصلاة مُكتملة لكنها غير مقبولة لعدم شرط قبول مثل النية.
- شرط الكمال: هو ما تكتمل به هيئة الحكم الشرعي على أفضل الوجوه مثل العدالة في الإمام أو الكفاءة في الزواج.

والشرط مُطلقًا هو»مانع» ولكن من جهة عدمه.

فتخلف الشرط يمنع الحكم ووجود المانع يمنع الحكم

كذلك الشرط شرطان: شرط السبب، شرط الحكم.

- شرط لتحقق السبب: فعدمه يمنع السبب (أي هو شرط لثبوت حكم وضعي).
- شرط لتحقق الحكم: فعدمه يمنع الحكم.

مثال شرط السبب:

البيع سبب في ثبوت المِلك.

حكمته حل الانتفاع.

شرطه القدرة على تسليم المبيع (وهو مكمل للسبب).

فعدم القدرة على تسلم المبيع [أي انتفاء الشرط] يمنع الانتفاع ويخل بالحكمة لعدم تحقق السبب وهو البيع الذي يثبت الملك.

مثال شرط الحكم: الزنا

حكمه الرجم

شرطه الإحصان

فإن لم يكن إحصان لم يكن رجم لتخلف الشرط

الشروط المؤثرة في الحكم الوضعي:

شروط شرعية و شروط جعلية

- الشرعية: ومثالها ما ذكرنا

- الجعلية: وهي الشارع للمتعاقدين أن يثبتوها في العقود لترتب أحكامها مثل تقدم معجل المهر. وهي قسمين:

- شروط تكمل السبب، وتتصل بوجود العقد: مثل العجز عن الأداء في الكفالة فشرط العجز عن الأداء هو شرط لتحقق الكفالة.
- شروط تكمل المسبَبَ: مثل البيع في إشتراط البائع كفيلا لدفع الثمن، فهو شرط في البيع نفسه وهو المُسّبّبّ.

- **المانع**: هو الأمر الشرعي الذي ينافي وجوده الغرض المقصود من السبب.

مثلا:

الحول والنصاب سبب حدوث الزكاة.

والدّيْن مانع من إخراج الزكاة.

وكما أن الشرط: شرط سبب وشرط حكم.

فإن المانع مانعان: مانع السبب ومانع الحكم.

- مثال: مانع السبب: الدَيْن الذي يمنع إخراج الزكاة فإن علة إخراج الزكاة حلول الحول وسبب إخراج الزكاة أن يواسي الغني الفقير، والدين لا يجعل فضل مال للمواساة.
- مثال: مانع الحكم: كالأبوة المانعة من الاقتصاص للابن من الأب، فالأب هو سبب وجود الابن فلا يصح أن يكون الابن سبب في عدمه.. وردها البعض إلى أن الفرع لا يعود على أصله بالإبطال وهو أصح.

كذلك يقسم المانع من ناحية التكليف إلى:

١. مانع لا يتصور اجتماعه مع التكليف أصلاً كالجنون.

٢. مانع يوجد مع التكليف لكن يرتفع التكليف به: كالحيض والنفاس في الصلاة.

٣. مانع لا يرفع أصل الخطاب ولكن يحوله من اللزوم إلى التخيير كصلاة الجمعة للنساء، والنطق بكلمة الكفر للمُكره (وهو ما باب الرُخص).

- **الرخصة والعزيمة:**

الرخصة: هي حكم شرعيّ شرع لعذر شاق في ظروف محددة استثناء من حكم أصليّ ابتدائي: وتكون مُقتصرة على موضع الحاجة لها فقط.

مثال: الترخص في الصلاة والصوم عند السفر لعذر المشقة.

أو الترخص في الصلاة جالسًا لعذر المرض المانع للوقوف.

أو الترخص في صلاة المأمومين جلوسًا إن صلى الإمام جالسًا لعذر.

متابعة الإمام في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إنما جُعل الإمام ليؤتم به). ثم قال: (وإن صلى جالسًا فصلوا جلوسًا أجمعون). رواه الخمسة إلا الترمذي.

والعزيمة: هي «في مقابل الرخصة» الحكم الشرعيّ الكليّ الابتدائي الذي شُرع لكافة المكلفين في كل الأحوال.

أي أصل حكم الصلاة والصوم والصلاة قيامًا.. وهكذا كذلك من الرخص: إباحة بعض صور العقود التي إذا طُبقت عليها شروط العقود العامة لحُرمت مثال «بيع السَّلم» فهو بيع معدوم وقت التعاقد ولكن رخصّ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما جرت به أعراف الناس قال:»نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الإنسان ما ليس عنده ورخص في السَّلم».

والرخص نوعان:

- رخص يسقط معها حكم العزيمة مثال أكل الميتة للمُضطر ويُطلق عليها الأحناف (رُخص إسقاط).
- رخص يبقى معها حكم العزيمة قائمًا وإن رُخصّ للمكلف في استعمال الرخصة تخفيفًا كالتلفظ بكلمة الكفر عند خوف الهلاك أو الإفطار في السفر.

وكون الرخص حكمًا وضعيًا فذلك لأن الله سبحانه جعل العذر الطارئ سببًا في الحكم الشرعيّ المُرخصّ في الفعل.

- **الصحة والبُطلان:** الأحكام الشرعية حين يفعلها المُكلف تكون إما صحيحة أو باطلة.

والصحة تعني:

أ. ترتب آثار العمل عليه في الدنيا: كما في العبادات: بمعنى أنها مجُزئة، مُبرئة للذمة، مُسقطة للقضاء إذا تحققت شروطها وأركانها كما طلبها الشارع.

وكما في المعاملات: فتكون مُترتب عليها الملك وحق الانتفاع واستباحة الأبضاع إذا تحققت شروط العقد المشروعة.

ب. تُرتب آثار العمل عليه في الآخرة (الثواب): كما في العبادات فيُقال أنها مقبولة أي أُديت كما طلب الشارع وقُصد بها ما قُصد إليه الشارع بها من التوجه والتَعبد.

وكما في المعاملات: فإنه كذلك يترتب عليها ثوابًا من جهة قصد المسلم إلى تحقيق أصل مقاصد الشريعة والامتثال إلى الأمر والنهي من حيث أنهما من عند الله سبحانه لا مجرد مراعاة حظ نفسه في الإتيان بفائدة الدنيا.

مثال ذلك: عقد الزواج: يؤجر المسلم عليه في الآخرة لمراعاته أن الله سبحانه رغّب المسلمين في الزواج وندبهم إليه، لا لمجرد تحقيق نيل الشهوة والتَمتع بالحياة الزوجية والولد.

والبُطلان: عكس الصحة:

أ ـ لا تترتب آثار الفعل عليه في الدنيا:

ففي العبادات: إذا اختل شرط أو ركن بطلت العبادة.

مثال: الصلاة بغير وضوء فهو اختلال شروط.

أو الصلاة دون النية فهو اختلال ركن.

أو الصلاة في الدار المغصوبة فهو خلل راجع إلى وصف خارج عن حقيقة الصلاة.

وفي المعاملات: فإن العقود إن كانت غير صحيحة تكون إما باطلة، أو فاسدة.

فالباطلة: لا يترتب عليها أي آثار في الدنيا ويكون الخلل فيها في أصل العقد أو ركن من أركانه.

مثال: بيع المجنون، أو بيع المعدوم (عدا السلم).

والفاسدة عند الأحناف: تترتب عليها بعض آثارها في الدنيا، ويكون الخلل فيها في بعض أوصافها الخارجة عن أركانها وحقيقتها.

مثال: الزواج بغير شهود، فيثبت به النسب والمهر والعدّة.

أو البيع بثمن غير معلوم.. فإن عُيّن الثمن مع البيع ترتبت آثاره وأفاد الملك بالقبض.

فعند الأحناف، يبطل العقد عند فقد أحد شروط صحته أو أركانه أو مكملات أركانه كأن يكون المتعاقد عليه غير موجود أو غير مقدور التسليم إذ هو مكمل لركن التسليم. والفاسد هو ما إختل فيه شرط مكمل للحكم كالمعلومية اللازمة عند التسليم مما يمنع التنازل. والتوسع في هذا الأمر موجود في نظريات الملكية والتعاقد في الشريعة.

والغرض من ذلك التقسيم عند الأحناف هو مراعاة مصالح العباد التي هي الأصل في مقاصد الشريعة فيما يتعلق بالمعاملات خاصة فإن الشهود على العقد في الزواج قُصد

بهم الإعلان والتعريف لتحقيق مصلحة المرأة وحفظ حقوقها. فإن ترتب على بطلان عقد الزواج لعدم توفر الشهود إضرار بمصلحة المرأة لوقوع الدخول بها فعلاً فإن الغرض من الشهود ينعدم وتصبح المصلحة في استمرار الزواج مع كونه عقدًا فاسدًا. وهذا يقع تحت القاعدة الكلية:»لا عبرة بالفرع الذي يعود على أصله بالإبطال«، فالشهود هنا من مُكملات العقد لا من أركانه واعتبار الشهادة يعود على الأصل، الذي هو حفظ مصالح المرأة، بالإبطال ـ فلا يُعتبر.

ب ـ عدم ترتب آثاره في الآخرة:

ففي العبادات: لا شك أن العبادة الباطلة لا يترتب عليها ثواب.

وتجدر الإشارة إلى أن العبادة قد تكون صحيحة في الدنيا بمعنى اكتمال شروطها وأركانها ولكنها باطلة بمعنى عدم تَرتُّب الثواب عليها كما في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى}.

وفي المعاملات كالعقود والتصرفات لا يترتب عليها ثواب إن كانت باطلة أو فاسدة أو إن كان الحامل عليها الهوى وحظ النفس فقط، لا موافقة قصد الشارع فيها (أعني قصد امتثال أمره) فالله تعالى يقول: {من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب}.

فوائد تتعلق بالأحكام الوضعية:

- الأسباب إذا أُخذت بتمامها فقد جرت العادة على تحقق نتائجها تامة. كذلك إذا أُخل بالأسباب لم تتحقق نتائجها
- فمن أوقع عقد نكاح على ما حكم به الشرع غير قاصد إلى إثبات الميراث المُترتب على ذلك العقد لم يتحقق قصده وثبتت أحكام المواريث والنفقة وغيرها.

كذلك إذا أخل بالأسباب على كمالها فلم يحقق كل الشروط أو يتفادى الموانع لم تتحقق النتائج، كمن صلى دون التوجه للقبلة (مع علمه بها) بقيت في ذمته ووجب قضائها.

كذلك من أراد القضاء على الأعداء ولم يعد له عدته لم يقدر عليه، فإن النية ركن من أركان صحة التسبب وليست كلها، فلا تكفي وحدها.

- الأسباب الممنوعة هي أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة هي أسباب للمصالح لا للمفاسد وإن ظن الناس خلاف ذلك.

مثال: الأسباب المشروعة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام، وليست بسبب مقصود لإتلاف المال أو قتل النفس أو نيل من عِرض حتى وإن وقع في طريقه، ذلك لأن الإنسان وضع نفسه في محل بين الفريقين المُتنازعين فلابد من التَعرض للمخاطر وإن لم تقصد بنفسها. كذلك في إمامة الحدود والجهاد وغيره.

كذلك في الأسباب الممنوعة مثال الأنكحة الفاسدة فهي ممنوعة وإن أدت إلى مصالح كإلحاق الولد وثبوت الميراث، كذلك الغصب أو الملك بعقد فيه شرط فاسد كالربا، فإن تحقق ما يترتب عليه ليس نتيجة العقد إذ هو باطل أو فاسد ولكن لتلافي ضرر أكبر بفسخه كلية في بعض الأحوال كما إذا تغيّر المغصوب في يد الغاصب كان ضررًا على المالك الأصلي أخذه بعد تغيره فيُترك للغاصب وعليه الضمان.

والمعنى المراد أن الأسباب المشروعة لا ينظر عند أخذها إلى ما تسببه من مفاسد إذ ليست هي مقصودة للشارع والأسباب الممنوعة لا يصح اعتبارها أو الأخذ بها وإن ظهر أنها تؤدي إلى مصالح لأنها تحدث دون القصد إليها فتبقى ممنوعة إذ الأغلب أنها تُحقق مفاسد أكثر مما تحقق من مصالح.

الأدلة الشرعية:

ما هو الدليل الشرعي ؟

الخلط في معنى الدليل عند كثير من العوام واعتقادهم أن الدليل يعني النص من الكتاب أو السنة.

ويعرفّه علماء الأصول بأنه:

«ما يُتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى مطلوب خبريّ سواء قطعًا أو ظنًا».

والأدلة تكون على أنحاء أربعة من حيث دلالتها على المطلوب

القطع والظن في السند والدلالة:

القطع: هو أن يحصل للناظر علمًا في أمر يدرك به حقيقة المعنى أو أن يتطرق إليه الاحتمال بالشك في أي جهة،

ويحدث اطمئنانًا إلى المراد ليس معه شك من موافق أو مخالف.

وينقسم إلى: قطع في السند كما في آيات القرآن وأحاديث التواتر.

قطع في الدلالة كما في قوله تعالى: {ثلاثة في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة}.

الظن: هو أن يترجح عند الناظر (أو يتساوى دون ترجيح) أحد احتمالين أو أكثر من غير قطع.

ينقسم إلى ظن في السنة كأحاديث الآحاد التي لم تبلغ حد الصحة أما إذا بلغت حد الصحة فالمعوّل عليه أنها قطعية، خالف في ذلك المعتزلة فردوا أحاديث الآحاد من هذا الباب، علمًا بأن غالب أحاديث الشريعة منها.

الأدلة الشرعية:

١. **الكتاب**: هو الدليل الأول والحاكم على ما عداه، إذ هو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وآياته كلها قطعية الثبوت أما الدلالة فهي إما قطعية كقوله تعالى: {ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد}، وإما ظنية كقوله تعالى: { والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} والقرء في العربية يعني إما الحيض أو الطُهر.

كذلك يُقصد بالظنية العموم والإطلاق.

فقوله تعالى: { حُرمت عليكم الميتة والدم} الميتة عام في كل ميتة ولذلك خصها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكل ميتة إلا السمك والجراد.

وسيأتي الحديث عن معنى العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والبيان ويهمنا هنا ذكر مبادئ هامة لابد منها عند فهم القرآن سواء للاجتهاد في الأحكام أو غير ذلك:

أولاً: معرفة أسباب النزول:

وذلك هام لأمرين:

أولهما: أن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز القرآن يدور على معرفة مُقتضيات الأحوال: حال الخطاب، والمُخاطِب، والمُخاطَب. إذ الكلام يختلف فهمه بحسب الأحوال ؛ فمثلاً الاستفهام يُقصد به الاستفهام أو التقرير أو التوبيخ. والأمر قد يقصد به مجرد الأمر أو الإباحة أو التهديد أو التعجيز أو الإهانة وغيرها والدال على ذلك مُقتضى حال الواقعة لذلك وجب معرفة سبب النزول.

ثانيًا: أن النصوص قد ترد عامة أو خاصة مجُملة أو مُبينة ولا سبيل إلى إدراك ذلك إلا بمعرفة سبب نزول الآية لدفع النزاع حول خصوصها أو عمومها.

روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم فجعل يُحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد

وقبلتها واحدة ؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين: إنا أُنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل وأن سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم أنزل، فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا.

وجاء رجل إلى ابن مسعود فقال: تركت في المسجد رجلاً يُفسر القرآن برأيه، ففسر هذه الآية: {يوم تأتي السماء بدخان مُبين} قال: يأتي الناس يوم القيامة دخان فيأخذ بأنفاسهم

حتى يأخذهم كهيئة الزُكام. فقال ابن مسعود: من علم علمًا فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: (الله أعلم) فإن من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به (الله أعلم). إنما كان هذا لأن قريشًا استعصوا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدعا عليهم بسنين كسنيّ يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد فأنزل الله: {فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين} الدخان ١٠

قاعدة:

مع اعتبار أهمية معرفة سبب النزول لفهم كيفية التطبيق وضمان صحة الحكم فإن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، أي أن الآية حين ترد على سبب معين فهذا لا يعني أن تخصص بهذا السبب، بل يَعم حكمها على ما عداها، وإلا فإن لكل آية واقعة وسبب نزلت فيه فلا يبقى حكم يُطبق إن كانت كل آية خاصة بسببها.

- رُوي أن امرأة سعد بن الربيع قالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أُحد وقد أخذ عمهما مالهما ولا تنكحان إلا ولهما مال. فقال صلى الله عليه وآله وسلم لعم البنتين: (أعط البنتين الثلثين وللزوجة الثمن وما بقي فهو لك)، فهذا يدل بعمومه علي أن لبنتيّ المتوفى الثلثين ولا عبرة بأن أباهما قتل في أحد أو أنه لا مال لهما.

وسيأتي الحديث عن ذلك مرة أخرى في باب العموم والخصوص.

المهم: أن معرفة سبب النزول ضرورية لتحديد المعنى وفهم مناط الذي يُنزّل عليه الحكم، ثم تطبق الآية على عمومها دون تخصيص إلا إن ثبت التخصيص بسبب خارجي.

ثالثا: ضرورة معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها والتَحقق بلسان العرب في الفهم، فإن عدم ذلك يوقع في أخطاء فاحشة.

- لما نزلت آية: {إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون} قال بعض الكفار وهو ابن الزبعري: فقد عُبدت الملائكة وعُبد المسيح فنزل: {إن الذين سبقت لهم منا الحُسنى أولئك عنها مبعدون..} الأنبياء ١٠١ والحق أن

ابن الزبعرى لم ينتبه إلى أن الآية وردت بصيغة «ما» وهي لغير العاقل والمقصود الأصنام التي كانوا يعبدونها في ذلك الوقت.

- كان عمر يخطب على المنبر فقرأ: {أو يأخذهم على تخوف} النحل ٤٧ ثم قال ما التخوّف: فقام أعرابي فقال: التخوف يا أمير المؤمنين هو التنقص قال الشاعر:

تخوف الرحل منها تامكًا قردًا

كما تخوّف عود النبعة السَفنُ

- وفي قوله تعالى: {تُدمر كل شيء بإذن ربها} ثم قال: {فأصبحوا لا تُرى إلا مساكنهم} الأحقاف ٢٥، إذن فالريح دمرت ما شأن الريح أن تُدمره.

واللغة العربية من حيث هي ألفاظ لها دلالتان:

- الدلالة الأصلية: وهي الألفاظ المُطلقة الدالة على معانٍ مُطلقة.
- الدلالة التابعة: هي ألفاظ وعبارات مُقيدة دالة على معان خادمة.

* فالدلالة الأصلية: هي التي تدل مباشرة على المعنى المقصود، وتتفق فيها اللغات.

- مثال التعبير عن قيام زيد فإن العرب تدل بلسانها على حدوث هذا الفعل ويمكن نقل المعنى إلى اللغات الأعجمية دون عنت.

* والدلالة التابعة: هي التي تختلف فيها العربية عن غيرها، فإن التعبير عن المعنى قد يتأتى من قبيل استخدام الألفاظ. مثلاً:

- إن قلت «قام زيد» كان الاهتمام بالإخبار لا بالمُخبر عنه.
- وإن قلت «زيد قام» كانت العناية بالمُخبر عنه.
- وإن قلت «إن زيدًا قام» كانت في معرض إجابة السؤال.

- وإن قلت «والله إن زيدًا قام» التأكيد في جواب المنكر لقيامه.
- وإن قلت «قد قام زيد» في إخبار من يتوقع قيامه.
- وإن قلت « إنما قام زيد» في تبكيت من يُنكر قيامه.

ومن هذا يُعلم أن تصرفات العرب في كلامهم تختلف حسب الأحوال والشواهد لذلك فالقرآن حكى بعض القصص بوجه وحكاها بوجه آخر في مواضع أُخر حسب الحال والمقصد: {وما كان ربك نسيًا} مريم ٦٤.

فائدة: من هنا أنكر من أنكر على ترجمة القرآن واعتبارها قرآنًا، ودلّ هذا على أن الترجمة قاصرة على الأصل بلا مخُالفة.

فائدة: لما نُزل القرآن على أمة أميّة، قال تعالى: {هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم} الجمعة ٢.

وقال: {فآمنوا بالله ورسوله النبيّ الأمي} الأعراف ١٥٨.

وفي الحديث: (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا) رواه مسلم.

فإن ما جاء فيه هو مما يفهمون من الكلام والمعاني والعلوم، وإلا لم تقم عليهم الحُجة بطلب المثيل، وإذًا لقالوا: هذا على غير ما عهدنا من حيث أن كلامنا معروف عندنا وهذا ليس منه؛ لا معروف ولا مفهوم، فيخرجون عن مُقتضى الإعجاز، ولكن خاطبهم بما عُرف عندهم من علوم مثل:

- ـ علم النجوم، قال تعالى: {وبالنجم هم يهتدون} النحل ١٦، {والقمر قدرناه منازل..} يس ٣٩.
- ـعلوم الأنواء والمطر والسحاب: قال تعالى: {هو الذي يُريكم البرق خوفًا وطمعًا} الرعد ١٢ وقال تعالى: {وأرسلنا الرياح لواقح} الحجر ٢٢، وقال تعالى: {والله الذي أرسل الرياح فتُثير سحابًا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها} فاطر ٩.

- ـ علم التاريخ والأُمُم الماضية: قال تعالى: {تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك} هود٤٩.
- وعلوم باطلة مثل الكهانة وخط الرمل وضرب الحصي والطيّرة، فأبطلتها الشريعة.
- ـ ومنها علم الطب: فقد عرفه العرب بشكل بدائي فجاء في القرآن أمر جامع منه لا بتفاصيله كقوله تعالى: {كلوا واشربوا ولا تُسرفوا} الأعراف ٣١ وأبطل التداوي بالخمر، ووصف عملية تكوين الجنين التي يعرفها العرب من التجربة التي يرونها في الجنين غير المُتكامل.
- ـعلوم البلاغة: وهي أصل العلوم القرآنية، إذ جاء فيه بما أعجزهم، قال تعالى: {قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا} الإسراء٨٨.
- ـعلم الأمثال: قال تعالى: {ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل} الروم٥٨.

وتجاوز الناس الحد في دعوى أن القرآن يشتمل على علوم الأولين والآخرين من علوم الطبيعة والمنطق والرياضيات وما إلى ذلك وهو ليس كذلك.. وتتبع ذلك تكلّف مذموم إذ أن القرآن لم ينزّل على العرب بهذا.. إذ أن الصحابة والتابعين هم أعرف الناس بكلام القرآن ودلالته وما أودع فيه ولم يبلغنا عنهم أن تكلموا في هذه الأمور سوى ما فهموه من أحكام التكاليف والآخرة وما ذكرناه؛ فالواجب أن يُفهم القرآن في ضوء ما يمكن علمه لجماهير الناس من العوام وكما قال الشاطبي «فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه، و تقولّ على الله ورسوله فيه».

فائدة: لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب الذي نزل القرآن بلسانهم ـ في اللغة فإن كان للعرب عُرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وهذا الأمر جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب فالعرب لا ترى الألفاظ عائقا عند محافظتها على المعنى وإن كانت تراعيها كذلك، فليس أحدهما «اللفظ والمعنى» بمُلتزم ما دام المعنى المُراد قد

اتضح، بل تبني كلامها على اللفظ مرة وعلى المعنى مرة، وهو ما لا يقدح في استقامة الكلام وصحته.

مثال: جرت العرب على الاستغناء ببعض الألفاظ عما يُراد منها أو يقاربها ولا يُعد ذلك اختلافًا ولا اضطرابًا في اللسان.

- انظر إلى ما حكاه ابن جنيّ عن عيسى بن عمر: قال سمعت ذا الرُّمة الشاعر يُنشد:

وظاهر لها من يابس الشَّخْت واستعن عليها الصَبا واجعل يديك لها سترا

قال رجل: أنشدّنا «من بائس»، قال ذا الرُمّة: يابس وبائس واحد.

- وما حكاه بن يحيى عن ابن الأعرابي:

وموضع زيرٍ لا أريد مبيته

كأني به من شِدة الرَّوعِ آنَسُ.

قال رجل من أصحابه:أنشدت «وموضع ضيق»، قال ابن الأعرابي: سبحان الله ! تصحبنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزير والضيق واحد!.

والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شافٍ كافٍ كـ (مالك)، و(ملك)، أو { ما يخدعون إلا أنفسهم} ، أو {وما يُخادعون إلا أنفسهم} أو {لنبوئنهم في الجنة غُرفًا} أو {لنثوينّهم[١] من الجنة غُرفًا} والقُراء والعلماء يقرؤونها بلا إشكال ولا حرج لصحة المعنى وجريانه على الاستقامة، إذ أن القرآن نزل بما جرت به عادات العرب في استخدام اللغة والتصرف في اللسان.

رابعاً: القرآن يأتي بالغايات تنصيصا عليها وتنبيهًا على ما هو دائر بين طرفيها.. والمعنى أن الآيات حين تصف المؤمنين فإنها تصف أفضل أصنافهم وحين تصف الكافرين فإنها تصف أضلهم وأكفرهم فليس هناك وصف للوسط في القرآن بل يأتي ذلك في السنة.

[١] الثويُّ: المأوى ومنزل الضيف، لسان العرب ١/ ٩٥٣

جاء عن أبي بكر في وصيته لعمر عند موته: «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغبًا راهبًا، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده إلى التَهلكة، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيئ أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيئ فإذا ذكرتهم قلت أني مُقصر أين لي من عملهم؟».

لذلك لما نزل قوله تعالى: {الذين آمنوا ولم يَلبسوا إيمانهم بظلم} الأنعام ٨٢ قال الصحابة أينا لم يظلم فنزلت: {إن الشرك لظلم عظيم} لقمان ١٣.

فالظلم والكفر والفسق الوارد في القرآن في آيات وصف أحوال البرية يُقصد بها الكفر الأكبر الناقل عن الملة.. أما مناطات الكفر الأصغر والشرك الأصغر كما في «كفران العشير»، أو «الحلف بغير الله»، أو «إباق العبد» أو غيره مما أطلق عليه العلماء الكفر العمليّ (بشروطه) أو الأصغر فإنه يبيّن في السنة كما ألمح إلى ذلك البخاري حين ترجم في باب كفران العشير أو كفر دون كفر في حديث (يا معشر النساء تصدقن..) رواه البخاري.

خامساً: ظاهر القرآن وباطنه:

ادعى المُبتدعة من الصوفية والشيعة وكل فرقة أرادت أن تجد لنفسها مسلكًا تتخفف به من النصوص الظاهرة الصريحة الدالة على معنى محدد أن للقرآن باطنًا غير ظاهره الذي يعرفه العامة، وهذا الباطن يعلمه خواصهم، أئمتهم أو أولياؤهم.

من ذلك قول الشيعة في آية: {إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة} هي عائشة ! أو أن معنى الوضوء عليّ بن أبي طالب إذ هو المفتاح إلى الصلاة التي هي النبي صلى الله عليه وآله وسلم !! كذلك ما نُقل عن سهل بن عبد الله التستّري في قوله تعالى: {والجار ذي القُربى} القلب، {والجار الجُنُبْ} النفس، {والصاحب بالجنب} العقل المقتدي به في الشرع، {وابن السبيل} الجوارح المُطيعة لله، وهذا مخُالف لظاهر الآيات ولعادات العرب في لسانها إذ لسان العرب يقصد بتلك

الألفاظ معانيها العادية والعرب لا تعرف تلك التأويلات بل هو إلى الباطنية أقرب. كذلك قولهم: «{إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة} هو قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم !!»

والحق أن للقرآن معاني عميقة يُدركها علماء اللسان والتفسير ولكنها تجري على المعهود من بلاغة العرب ولسانهم مثال:

- الفرق بين ضّيق في قوله تعالى: {ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقًا حرجاً كأنما يصعّدُ في السماء} الأنعام١٢٥ وبين ضائق في قوله تعالى: {فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرُك} هود١٢. إذ

- في الأولى ضيق هي صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام في حق من يُرد الله أن يُضله، وضائق في الثانية اسم فاعل دال على الحدوث والتَجدُد وأنه مجرد أمر عارض.

- الفرق بين الإيتان بالفعل في التذكر من قوله تعالى: {إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا}، والإتيان باسم الفاعل في الإبصار في قوله تعالى: { فإذا هم مُبصرون} لأن التّذكر فعل يحدث بعد مس الشيطان، ويتجدد بسبب المس، بخلاف الإبصار الذي هو ثابت لديهم قائم بأنفسهم لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل، فتجدد التّذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائمًا بنفوسهم أي يفاجئوا بقيام البصيرة بهم دفعة واحدة بخلاف التذكر.

- الفرق بين «إذا»و«إنْ» في قوله تعالى: { فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تُصبهم سيئة يطيّروا بموسى ومن معه }.فالمراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية، ولما كانت هذه الحسنات دائمة الوقوع بالعناية الإلهية والرحمة جيء فيها بإذا وبالماضي في جاءتهم وبتعريف الحسنة (بأل) ولما كانت السيئة التي يُراد بها البلاء قليلة الوقوع وتقع تبعًا لسوء الأعمال جيء فيها بأداة الشرط الشكية (إنْ) وبصيغة الحاضر وبتنكير سيئة.

فما هو من هذا القبيل هو مما يعرفه العلماء باللغة وهو غاية ما يُراد من معرفة باطن القرآن..

مآل الخطاب: كذلك أمر آخر وهو معرفة مآل الخطاب كما سُئل ابن عباس وقت نزول آية: {فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابًا} النصر ٣ قال هو أجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وليس هذا تفسير باطني بل هو فهم لما يُشير إليه القرآن فإن مقام المنة بالفتح والنصر يقتضي الحمد والشكر عادة لا الاستغفار.. ففهمها ابن عباس أنها إشارة إلى رسول الله صلى الله ذعليه وآله وسلم خاصة بأن يزيد من الاستغفار والتسبيح لدنو أجله بعد إتمام الرسالة وحدوث الفتح والنصر.

وكذلك: {وعصى آدم ربه فغوى} طه ١٢١ قال: غوى أي تخم من الأكل من الشجرة كما يقال غوى الفصيل يغوي أي بشم من شرب اللبن، وهذا غير صحيح إذ أن ما في الآية على وزن فَعَل ليس فَعِل فهو غَوَى وليس غوِي وغَوَى من الغَوَاية.

أما عن قبول المعنى أو عدم مخالفة الشرع، فإنه يجب أن يكون له شاهد مُعتبر في موضع آخر أو أن لا يكون له مُعارضة في الشرع.

ومثال ذلك ما جاء في تفسيرات الشيعة الباطنية في قوله تعالى: {وَوَرِثَ سُليمان داود} إنه الإمام ورث النبي علمه.

- الجنابة: معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاسحقاق.
- الغُسل: تجديد العهد على من فعل الجنابة.
- الطهور: هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى اتباع الإمام.
- التيمم: الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الإمام أو الداعي.
- الصيام: الإمساك عن كشف السر.
- الكعبة: النبي، والباب: علي، الصفا: النبي، والمروة: عليّ !
- الطواف سبعًا: هو الطواف بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم إلى تمام الأئمة السبعة..

- نار إبراهيم: هي غضب نمروز لا النار الحقيقية.
- وذبح إسحاق: هو أخذ العهد عليه.
- عصا موسى: حجته التي تلقفتها السحرة.
- انفلاق البحر: افتراق علم موسى في بني إسرائيل.
- تظليل الغمام: نصب موسى الإمام لإرشادهم.
- المن: علم نزل من السماء، والسلوى: داع من الدُعاة.

إلى آخر ذلك الخبال والخبط الذي هو ضحكة السامع.

ـ كذلك فأن باطن القرآن هو مقصوده ففهم قصد الله سبحانه هو باطن القرآن كطلب الإيمان قصده وباطنه شكر المُنعم، وكذلك طلب سائر العبادات فإذا أداها المسلم بهذا القصد فقد فهم المُراد من الخطاب. كما قال تعالى: {وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون} النحل ٧٨ فقد قال تعالى: {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مَرصد} التوبة ٥ ثم قال: {فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم} التوبة ٥ ففهم المنافقون أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ظاهرًا يؤدي على حفاظهم على حياتهم الدنيا فلم يفهموا عن الله مقصوده.

كذلك فإن لم يفهم مقصود الله سبحانه لجأ إلى الحيل كما فعل بنوا إسرائيل في التعدي في السبت، لذلك فإن قاعدة التأويل الصحيح هي:

- صحة اللفظ وقبول المعنى
- موافقة اللغة وعدم مخُالفة الشرع.

فمثلاً: موافقة اللغة أو صحة اللفظ: قولهم في قوله تعالى: { ولقد ذرأنا لجهنم} قالوا: ألقينا فيها، من ذرته الرياح أي: ألقته وهو من الذرأ أي: الخلق والإيجاد. وذرأ مهموز وذرا غير مهموز.

٢. السُـــنَّة:

يتناول علماء الحديث « السنة» من مُنطلق مختلف عن علماء الأصول فعلماء الحديث ينظرون إلى الحديث من حيث سنده لإثبات صحته أو حسنه أو ضعفه أو وضعه.

أما علماء الأصول فيتناولون الحديث من حيث إمكان الاحتجاج به في إثبات الأحكام لذلك ركزوا على تقسيمه إلى

متواتر وآحاد أو مشهور.

تعريف «السنة»:

لغة: هي الطريقة المسلوكة، وأصلها من سننت الشيء بالمسن إذا أمررته عليه فحفر فيه سنًا أي طريقًا. كذلك الكسائي قال معناها الدوام من قول العرب: سننت الماء أي داومت على صبه، والأصل فيها الطريقة المحمودة إلا إذا جاءت مُقيدة بأن قيل سنة سيئة.

وشرعًا: هي ما ثَبُت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قول أو فعل أو تقرير.

فالقول: كقوله صلى الله عليه وآله وسلم:(من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها..) رواه مسلم.

والفعل: كما في الصلوات قال صلى الله عليه وسلم: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، (خذوا عني مناسككم) رواه مسلم في الحج.

والتقرير: وهو إقراره للغير بالفعل كأكل الضب على مائدته، وكصحة الاستدلال بالقافية على النسب[حادثة زيد بن حارثة وأسامة بن زيد].

وكترك الإنكار على من صلى العصر بعد بلوغ بني قريظة و من صلى في الطريق.

أقسام السُنن باعتبار سندها:

(١) السنة المتواترة: كنقل الصلوات الخمس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إنما الأعمال بالنيات)، وأجمع العلماء المُعتبرون على تكفير مُنكره.

وشرط التواتر:

١. الكثرة التي تؤمن معها التواطؤ على الكذب.

٢. أن يكون المُدرك حسيّ لا عقليّ (أي مُشاهد مسموع لا مفهوم).

وهو نقل الكافة عن الكافة منذ الطبقة الأولى من الرواة.

(٢) *السنة المشهورة أو المُستفيضة:* وهي تعني أن الطبقة الأولى من الرواة لم يبلغوا من التواتر ولكن تواتر العدد من الطبقة الثانية (الأحناف).

مثال: خبر المسح على الخفين، وتحريم المُتعة بعد إباحتها، وتحريم زواج المرأة على عمتها وخالتها.

(٣) *الآحاد:* وهو الخبر صحيح السند المُتصل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ونقل بعدد لا يبلغ التواتر.

وأجمع علماء السنة والجماعة على وجوب العمل به وتفسيق مخُالفه وتبديعه (وإن لم يُكفر بذلك). والحديث إن صح بشروط الصحة المُعتبرة، بأن يرويه العدل الثقة الضابط عن العدل الثقة الضابط مُتصلاً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دون شذوذ أو علّة وجب العمل به ولا معنى للاحتجاج على تركه بأنه آحاد.. فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد اعتمدها ففي السنة أن أهل قِباء جاءهم واحد من عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبرهم بتحويل القبلة فتحولوا وبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم ينكره عليهم، وبمثل بعثه صلى الله عليه وآله وسلم لرسله واحدًا فردًا يدعون الناس إلى الإسلام، أو إرسال عماله إلى الناس يتأمرون عليهم. ولو لزم إرسال أكثر من واحد لفعله صلى الله عليه وآله وسلم، كذلك إجماع الصحابة فقد نُقلت عنهم وقائع لا تبلغ الحصر مُتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب الأخذ به. من ذلك ما روي عن أبي بكر الصديق أنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن سلمة في ميراث الجدة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أطعمها السدس. ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ

الجزية من المجوس وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) رواه مالك في الموطأ، وعمله بخبر بن مالك في الجنين وهو قوله: «كنت بين جاريتين لي (يعني ضّرتين) فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينًا ميتًا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بُغرّة، فقال عمر: لو لم نسمع بهذا لقضينا غير هذا »، كذلك عمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزل زوجها أنها قالت: جئت إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاة زوجي استأذنه في وضع العدة. فقال صلى الله عليه وآله وسلم: (امكثي حتى تنقضي عدتك..)، وغيرهم من الصحابة مثل عائشة وأُبي بن كعب وزيد بن ثابت وابن عباس...وكثير، بل ويكفي في ذلك إجماعهم على الأخذ بخبر أبي بكر الصديق يوم السقيفة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: (الأئمة من قريش) رواه أحمد، فهو إجماع منهم.

ولا فرق هنا بين العقائد والأحكام الشرعية كما حاول بعض المُبتدعة من المُعتزلة ومن تابعهم من مُبتدعة هذا العصر أن يُفرق.. وليس بصحيح فالمعوّل عليه أن حديث الآحاد الصحيح يورث الاطمئنان القلبي الموجب للعمل. لهذا أجمع السلف على اعتقاد رؤية الله في الآخرة والصراط، والميزان والحوض والشفاعة وعذاب القبر.

ولما أعيا المُبتدعة الخروج عن السنة بعد ذلك الجدار الواقي الذي أقامه علماء الحديث من أهل السنة لتنقية الصحيح من الضعيف من الحديث، كما قال ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم» ذكره مسلم في مقدمة صحيحه، لجئوا إلى موضوع عدم حُجية قول الواحد. منهم من قال في العقائد والأحكام ومنهم من قال في العقائد.. قالوا والعقل مُقدم عليه.. وهو خبال، وخروج عن النهج الصحيح كما ذكرنا.

فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم دليل على مُطلق الإذن بالفعل أي الوجوب أو الندب أو الإباحة. حسب القرائن المُصاحبة فما ثبت وجوبه بدلائل أخرى كان واجبًا كالتزام الصلوات في أوقاتها، وما لم يَثبت كان مندوبًا كصلوات

النوافل أو الإباحة كإجازته لأكل الضب على مائدته، مع عدم أكله منه.

وترك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم دليل على مُطلق النهي عن الفعل أي التحريم أو الكراهة، مثال ذلك تركه كافة المُحرمات التي ثبت كونها محرمة بأوجه أخرى كالزنا والسرقة وغيرها..

ومنها إعراضه عن سماع غناء الجاريتين في قوله: (لست من درٍ ولا درٌ مني) أي اللهو المباح فهو غير محُرّم ولكنه مما لا حرج فيه، وليس كل ما لا حرج فيه مأذون فيه فهو من باب المُباح، أي: ما لا حرج فيه ليس المأذون فيه والأولى تركه لما هو أفضل منه إذ أنه من باب المُباح بالجزء المنهيّ عنه بالكل.

وتركه صلى الله عليه وآله وسلم يكون لأسباب منها:

- الترك للكراهة الجبلّية كأكل الضب
- الترك لفعل الأفضل كما في اللهو المباح،
- الترك لعدم وقوع مفسدة أعظم كقتل المنافقين الذين أرادوا قتله، أو تركه نقض أسس الكعبة لأن قومه حديثي عهد بإسلام.
- الترك لمكارم الأخلاق مثل تركه قتل المرأة التي سمّت له الشاة فلم يرد أخذ حق نفسه، ولكن لما مات بشر بن البراء من أكلها قتلها قصاصًا له.

لذلك يجب النظر في الفعل والترك وما حفت بهما من قرائن وأحوال إذ لكل منهما مراتب ومعرفة حكمهما يستلزم الاجتهاد.

فائدة: القول منه صلى الله عليه وآله وسلم إذا وافقه الفعل كان أبلغ في التأسي، وإن خالف الفعل فإن ترك الفعل أولى. مثال من سأله عن «أأكذب لامرأتي!» قال: (لا خير في الكذب)، قال:أفأعدها، قال:(لا جُناح عليك)، ولكن لم يفعل صلى الله عليه وآله وسلم، كذلك حين طلب الرجل الذي وهب لابنه ما لم يهب لبقية أولاده أن يشهد على الوهب قال: (أشْهِد غيري)، فدل على الإذن في الفعل ولكن الكراهية له فكان الكف عن الفعل أولى.

البدعة:

البدعة في اللغة، البدعة في الشرع.

تعريفين:

أ ـ أحدهما يدخل الأعمال العادية.

ب ـ الآخر يدخل العبادية فقط.

الأعمال العادية قسمان:

- قسم حكم فيه الشرع.
- قسم تُركه الشارع للناس ومصالحهم.

طريقة في الدين مخترعة تُضاهي الشرعية يُقصد بالسلوك عليها:

أ ـ ما يُقصد بالطريقة الشرعية.

ب ـ زيادة التَعبُد لله.

ليس هناك إذن بدعة حسنة أو سيئة إلا في اللغة.

البدعة التَرْكِية:

ترك الفعل يكون لأربع أسباب:

- ترك دون غرض لعدم موافقة النفس أو لما هو أكبر.
- الترك لنذر
- الترك ليمين

وهما داخليين

- الترك للتحريم الحقيقي كتحريم السائبة والوصيلة.. أو ما حرم بالقوانين الوضعية.

ـ الترك: إما أن يكون لغير التَدين: فحكمه حسب الفعل المتروك.

أو أن يكون للتدين فهو المُحرمّ وما فيه حديث: (من رغب عن سنتي فليس مني).

- البدعة: حقيقية: أي لا أصل لها في الشرع لا جملة ولا تفصيلاً.
- الإضافية: ما لها أصل في الشريعة على الجملة كالذكر والصيام.

ضوابط البدع:

- الضابط الأول: علاقة البدعة بالأدلة الشرعية:

السنة: ما يشهد لها الدليل جملة وتفصيلاً.

البدعة: ما لا يشهد لها دليل إما تفصيلاً؛ أو لا جملة ولا تفصيلاً.

فإن كانت في العبادات: فلا عبرة بموافقة قصد الشارع لأن مدارها على التوقيف.

وإن كانت في العادات: فكما ذكرنا.

إن وُضعت على سبيل السنة في الاضطرار والإلزام حتى تشتبه بالسنة فهي البدعة.

* مثال: وضع المكوس والضرائب:
* إن كانت بسبب ظلم الولاة، كما كان يفعل بأن تجمع كلما احتاج الوالي للمال فهي المعصية.
* وإن كانت على سبيل الاستمرار والإلزام ومعاقبة المخالف فهي البدعة.

- الضابط الثاني: العمل المحوج إليها:

ينظر في:

- السبب المحوج للفعل أو الداعي له هل كان قائمًا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟
- هل تُرك الحكم فيه أيام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ؟

ـ إن قام الداعي أو السبب المحوج أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفعله فهو بدعة، والمصلحة المُتوهمة فيه غير حقيقية.

ـ إن لم يقم الداعي للفعل المُحدث فينظر فيه في ضوء المصلحة المُقتضية فيه، كما في تدوين المصحف وتضمين الصانع.. وهو معنى المصلحة المُرسلة.

والأول كما فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقديم الخطبة في العيد، وهو بسبب ظلم العباد، إذ لما قصرّ الناس في الاستماع أحدث الولاة البدعة.

البدعة والمعصية:

ـ فاعل المعصية عارف بما هو مُقدم عليه، ضعيف النفس على تركها

ـ فاعل البدعة يراها حسنة ويتقرب بها إلى الله لذلك ففاعل البدعة لا تُرجى توبته.

وكان التابعين يمرون في أسواق البصرة فيسدون آذانهم خشية أن يقع في قلوبهم شيئًا.

التحذير من البدع

حديث صحيح عن حذيفة:

(قال: يا رسول الله هل بعد هذا الخير من شر، قال: نعم، قوم يستنون بغير سنتي ويهتدون بغير هديي، قال: فقلت: هل بعد هذا الشر من شر، قال: نعم، دُعاة على نار جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها.. قلت يا رسول الله صفهم لنا، قال: نعم، هم من جلدتنا ويتكلمون ألسنتنا).

عن عبد الله بن مسعود قال: اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم.

وقال: كيف أنتم إذا ألبستم فتنة يهرم فيها الكبير وينشأ فيها الصغير تجري على الناس يحسبونها سُنة، إذا غُيرت قيل هذا مُنكر.

وقال: القصد في السنة خير من الاجتهاد في البدعة.

وعن الحسن: لا تُجالس صاحب بدعة فإنه يمرض قلبك.

وعن يحيى بن أبي كثير: إذا لقيت صاحب بدعة في طريق فخذ في طريق آخر.

ومن أشد ما قيل: قول مالك: من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم خان الرسالة، فالمُبتدع وضع نفسه موضع المُشرع.

والبدعة مانعة للشفاعة، وعلى صاحبها وزر من ابتبعه عليها إلى يوم القيامة.

{ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم}.

فائدة: يجب ملاحظة الفرق بين «السنة» بالمعنى السابق وبين «السنة» التي هي مُرادف للمندوب أو المُستحب كالنوافل وغيرها.

فبعض الناس يخلط بينهما.

فالسنة: التي هي الدليل الشرعي الثاني تشتمل على الأحكام الخمسة (تكليفية ووضعية).

مثال: (ومن يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليَصمت) رواه الشيخان فقول الخير واجب.

- صلوات النوافل: هي سنة مندوبة.

- قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ فَكُلُوا وادخروا وَتَصَدَّقُوا) رواه الشيخان فهو إباحة.

، (إن الله كره لكم ثلاثا قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال) رواه الشيخان فهو مكروه.

،(لاَ تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَلاَ الدِّيبَاجَ وَلاَ تَشْرَبُوا فِي انِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا) رواه مسلم فهو محُرم.

حُجية السنة: السنة حجة قاطعة كما نص على ذلك القرآن في العديد من مواضعه:

قال تعالى: {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول} المائدة ٩٢ وقال: {ومن يُطع الرسول فقد أطاع الله} النساء ٨٠، وقال: {وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة

من أمرهم} الأحزاب ٣٦ وقال: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم} النساء ٦٥. فالسنة بيانٌ للقرآن وتفصيلٌ لأحكامه.

أقسام الُسنن باعتبار نسبتها إلى أحكام القرآن:

١ـ *سنة مُقررة:* تقرر وتؤكد ما جاء في الكتاب مثل الإيمان ووجوب الصلوات وتحريم الشرك أو تقرير مكارم الأخلاق.

٢ـ *سنة مُفصَّلة:* وهي تُفصل أحكامًا وردت في القرآن مثل قدر الزكاة وهيئة الصلاة..

٣ـ *سنة مُنشئة:* وهي تنشئ وتُثبت حُكمًا جديدًا غير ثابت في القرآن كتحريم أكل كل ذي ناب من السباع أو مخلب من الطيور أو تحريم الذهب والحرير على الرجال.

فائدة: ابتدع قوم القول بأن القرآن هو الأساس وأنه عليه وحده المعولّ ومن هنا لا يجب الرجوع إلى السنة إلا إن لم يوجد الحكم في القرآن؟. وهذا معناه إهدار السُنن كافة بل والقضاء على الدين إذ أن الأحكام تفصيلاً وكثير منها إنشاءً راجع إلى السُنن.

روي عن عمر أنه قال: «سيأتي قوم يجادلونكم بشُبهات القرآن فخذوهم بالأحاديث فإن أصحاب السُنن أعلم بكتاب الله».

وقد احتج هؤلاء الضالون بحديث رووه: (ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أُخالف كتاب الله وبه هداني الله) قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا هذا الأسلوب. وأسلوب الحديث نفسه ركيك لا يليق ببلاغة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كذلك فالآيات القرآنية وردت بمُطلق الطاعة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طاعة مُستقلة ولم تُقيد بوجوب أن تكون أحكامه واردة في القرآن. انظر إلى قول الله تعالى: { وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} فاستقلت طاعة الرسول

عن طاعة الله وعُطفت طاعة أولي الأمر على طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فعُلم أنها غير مُستقلة.

كذلك حديث جابر: (لا ألفين أحدكم مُتكئًا على أريكته يأتيه الأمر من أمري بها أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه) بن ماجة وحديث: (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) أبو داود والترمذي أي السنة ولو كانا واحدًا ما كان له معنى.

ـ قال بعض العلماء أن كل ما في السنة فأصله في القرآن (ليس نصه أو ذاته)، بمعنى أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقيت أعيان الأشياء تلتحق بهذا الطرف أو ذاك. فبيّن القرآن بعضها وبيّن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعضها كما في تحريم أكل ذي الناب والمخلب، وقوله صلي الله عليه وآله وسلم: (نهي عليه الصلاة و السلام عن أكل الجَلالة وألبانها) رواه الترمذي وأبي داود، وألحق الضب والأرنب وأشباهها بالطيبات.

ـ إن الله تعالى حرم الميتة وأحل صيد البحر، فكانت ميتة البحر دائرة بين الطرفين؛ فألحقها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالحلال قال: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته).

٣. الإجماع:

معناه لغة: العزم على الفعل: «فأجمعوا أمركم» الاتفاق على الفعل.

وهما مُتقاربان لأن من اتفق على أمر عزم عليه.

ودليله في الشرع:

* {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم} النساء ٥٩، {ومن يُشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى} النساء ١١٥.

وأن الإجماع بشروطه وهو اتفاق مجتهدي الأمة لا يمكن أن يحدث إلا بناء على دليل شرعي صحيح من كتاب أو سنة أو قياس.. واتفاق النظر دليل الصحة القاطعة.

فائدة: لا يُعتبر في الإجماع اتفاق مجُتهدي أهل البدع كالمُعتزلة والشيعة.

ومنهم من يعتبر في الموافقة وليس في المُخالفة كالظاهرية.

من أمثلته:

* تحريم شحم الخنزير، وخلافة أبي بكر، وتوريث الجدات السدس.

- من خالف في إمكان وقوعه كالنظام وبعض الشيعة.

أما جمهور أهل السنة فقالوا بإمكان وقوعه.

وهناك نوعان من الإجماع:

- إجماع صريح: وهو اتفاق المجتهدين صراحة.

- إجماع سكوتي: وهو إبداء بعض المجتهدين رأيهم وسكوت الآخرين.. والأول حجة والثاني ليس بحجة على مذهب الجمهور.

- ما قيل فيه لا أعلم له خلافًا ليس بإجماع.

٤. القياس:

تعريف القياس:

القياس لغة: هو تقدير الشيء على مثال شيء آخر

إصطلاحا: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم او صفة.

وهو يقوم أساسا على قاعدة الجمع بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين[١].

[١] **قاعدة أصولية هامة: الجمع بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين أساس القياس: خطاب عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء:**

وهو من أهم الوثائق الأصولية في تاريخ التشريع الإسلامي إذ استقى منه العلماء العديد من الأدلة والقواعد الأصولية وإليك نصّه:

«أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم فيما أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم حق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيْفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، والبينة على المدعي، واليمين على من أنكر، والصلح جائز على المسلمين إلا

قال تعالى: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون» القلم ٣٥، «أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، دمّر الله عليهم وللكافرين أمثالها» محمد ١٠،

حجية القياس:

حجج الجمهور:

القياس ثابت بالقرآن والسنة والعقل، فإن ردّ التنازع إلى الله ورسوله يستلزم أن يكون الرد إلى النصوص المباشرة أو ما استنبط منها، وهو مبني على أصلين:

عليّة الأحكام: إذ أن وجود علة للحكم تسمح بتعديته إلى غيره وقد قال تعالى: «ولكم في القصاص حياة» البقرة ١٧٩، وقال تعالى«لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج أدعيائهم» الأحزاب ٣٧ وقال

صلحا أحل حراما أو حرّم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فأضرب له أمدا ينتهي اليه، فإن بيّنه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء، ولا يمنعنّك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيئ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجربا عليه شهادة زور، أو مجلودا في حدّ، أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والإيْمان، ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك، مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق مما يوجب الله به الأجر، وإياك والغضب والضجر، والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم، – شك أبو عبيدة – فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر، ويحسّن به الذكر، فمن خاصت نيته في الحق كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله، فإن الله لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصاً، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله»

نادرة فريدة من نوادر النصح والفقه لا تخرج إلا من مشكاة أوقد نورها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرافقته والتمرس بعلمه وسنته. وفي هذه الوثيقة أظهر عمر ضرورة معرفة الأمثال واتباع ما تدل عليه، وهو أن نجمع بين المتشابهين وأن نفرق بين المختلفين، وهي قاعدة مضطردة في القرآن الكريم. قال تعالى: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين» القلم ٥٣

«كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم» الحشر ٧ وقال: «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم» النساء ١٦٠، وفي السنة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ فَكُلُوا وادخروا وَتَصَدَّقُوا) رواه الشيخان وقال :»إنما جعل الإذن من أجل البصر» رواه مسلم والنسائي.

الجمع بين المتماثلين والتفرقة بين المختلفين: كما سبق أن ذكرنا فإنها قاعدة عقلية هامة ملزمة إذ بدونها تنهار المبادئ العامة للعدالة والمساواة اللتين هما مقصدين من مقاصد الشريعة.

وقد أثبت الله سبحانه الأمثال في القرآن وهى تفيد أن حكم الشيئ هو حكم نظيره كقوله سبحانه «مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم» البقرة ١٧ وغيره في القرآن كثير[١].

حجج نفاة الي قياس:

نفي القياس جماعة من المعتزلة كالنظام، والشيعة الإمامية ومن حججهم:

* الأحكام منصوص عليها فى المراتب الخمسة وما لم ينص عليه فهو في مرتبة المباح فلا داع لغيرها
* أن إدعاء القياس يعنى أن الشريعة لم تت بكل ما يحتاجه البشر، أي يقدح في كمالها.
* أن العلة إن كانت منصوص عليها فهي في النص ولا حاجة للقياس وإن لم تكن فلا سبيل إلى معرفتها إلا بالظن
* أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أمر بترك ما لم ينص عليه الشارع فإدعاء القياس مخالفة لذلك
* وجود أدلة تدل على منع القياس مثل «يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله» الحجرات ١ والقياس تقديم بين الله ورسوله.

[١] راجع أعلام الموقعين ج١ ص٠٥١

تنبني هذه الأدلة على أمرين:

- ان النصوص جاءت بكل الأحكام فلا حاجة لإدعاء الحاجة إلى القياس
- أن القياس زيادة على النص ولا حاجة له

وهذان مسلمان عند الجمهور، ولكن النصوص جاءت بكل ما يحتاجة الناس لا بالعبارة فقط بل بالإشارة ودلالات العبارة. فمثلا «إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» وهي تنص على تحريم الخمر بمنطوقها وبتحريم كل ما فيه ضرر بمفهومها. فهذا حكم من الشرع كحكم النص. وهو ناتج من إهمالهم لتعليل الأحكام، وهو واضح من مذهب الشيعة الذين لا عقل في مذهبهم، وهو سخف من أهل الظاهر الذي دفعهم مذهبهم إلى ما لا عقل فيه كإدعاء أن بول الآدمي طاهر وبول الخنزير نجس وأن لعاب الكلب نجس وبوله طاهر!

أركان القياس:

١ . *الأصل:*

هو نص أو إجماع فلا يصح عند الجمهور القياس على قياس[١]، وذلك لأنه إن كانت العلة في القياس الثاني هي المشتركة مع الأول فإنها مشتركة مع النص الأصلي فيكون الأصل المعوّل عليه النصّ الأصلي. وقد إعتبر المذهب المالكي القياس على الفرع كمبدأ خلافا للجمهور وهو معمول به في القوانين الوضعية. أما عن الإجماع فمثل ثبوت الولاية على مال الصغير بالإجماع فيقاس علي الولاية المالية الولاية في الزواج. وقد ردّ الجمهور على من قال أن العلة في الإجماع غير ظاهرة لأن النصّ ليس معروفاً، بأن العلة قد لا تكون ظاهرة في النص بطريق اللزوم، فمثلا حديث «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَزْنًا بِوَزْنٍ مِثْلاً بِمِثْلٍ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَزْنًا بِوَزْنٍ مِثْلاً بِمِثْلٍ فَمَنْ زَادَ اَوِ اسْتَزَادَ فَهُوَ رِبًا » رواه الشيخان قد اختلف فقهاء المذاهب في تعليله:

[١] عدا بعض المالكية الذين اخذوا به مثل بن رشد الجد.

ذهب الحنفية إلى أن العلة هي المماثلة في الكيل والوزن وإتحاد الجنس في المثلية، ووجودهما معا هو العلة الكاملة وأحدهما هو الناقصة، ففي حالة إجتماع الإثنين تحرم الزيادة والتأجيل، والمماثلة في الكيل والوزن تمنع التأجيل، والمماثلة في الجنس تمنع الزيادة، فتصح الزيادة في بيع قمح بشعير لأن الجنس غير متماثل.

ذهب الشافعية أن ذلك للطعم والثمنية – الطعم في المأكولات والثمنية في الذهب والفضة – إذ أن التمحك والمساومات في المطعومات الضرورية للحياة يعرضها للإحتكار وفي المثمّنات كالذهب والفضة لا يصح أن تكون عرضة للمساومات إذ هي مقاييس للأشياء. لذلك قال صلى الله عليه وسلم:»بع التمر واشتر بالثمن الرطب«.

٢. **الفرع:**

وهو المناط المطلوب معرفة حكمه بالقياس. وله شروط:

١. الا يكون هناك حكم في الفرع من نص أو إجماع إذ أن القياس إجتهاد ولا إجتهاد مع النص. ومن المسائل المعروفة في هذا الموضع هو إجتهاد يحي بن أبي يحي أحد فقهاء الأندلس حيث أفتى أحد الخلفاء بصيام ستين يوما في كفارة الجماع، رغم أن النص فيها هو عتق رقبة فإن لم يجد فصيام ستين يوما فإن لم يجد فإطعام ستين مسكينان بهذا الترتيب الذي يدل عليه دلالة قطعية قوله صلى الله عليه وسلم «فإن لم يجد» وقد راعى الفقيه الردع المقصود في الكفارة إذ أن عتق الرقبة لا يردع خليفة، ولكن هذا تعد

٢. على النص كما أن إحياء الرقبة أنفع وأعلى مصلحة من صيام ايام معدودات ولا شك.

٣. أن تكون العلة الجامعة متحققة في الفرع: كالإسكار وغياب العقل يجب أن يتحقق في المخدر أو المسكر حتى يقاس على الخمر في التحريم.

٤. أن لا يكون متقدما على حكم الأصل.

٣. حكم الأصل:

هناك شروط في حكم الأصل الذي يراد القياس عليه:

١. أن يكون حكما شرعيا عمليا فإن الفقه يعنى بالأحكام العملية لا الكلامية أو الإعتقادية.

٢. أن يكون معقول المعنى: فالقياس لا يكون في الأحكام العبادية لأن ذلك هو معنى البدعة.

٣. ألا يكون معدولا به عن القياس[١]: ومعنى ذلك أنه مما لا يصح أن يقاس عليه كالسفر المبيح للإفطار إذ أن الأعمال الشاقة الأخرى لا تبيح الإفطار[٢]، أو المسح على الجورب عند بعض الفقهاء فلا يصح أن يقاس عليه المسح على الجورب[٣]. وهو مثل أي من الأحكام الإستثنائية[٤] والتي يمكن أن تكون علتها مضطردة. وقد أنكر

[١] وهذه الأوصاف هي ما اشتهر في مذهب أبي حنيفة وإلا فإن هناك مذهب آخر هو مذهب بن تيمية في القياس وسنشرحه إن شاء الله.

[٢] والأصل هنا أنّ العلة هي التي عدلت بالسفر عن أن يماثله أي من الأعمال الشاقة الأخرى إذ أنها لا تصلح أن تكون علة فيكون العدول عن القياس لعدم تحقق العلة في الفرع لا لعدول الأصل عن القياس

[٣] وقد صحح الألباني المسح على الجورب لحديث الترمذي في المسح على الجورب والخف.

[٤] الأحكام الإستثنائية عند الأحناف هي أحكام يجرى فيها التخصيص (وإن كان هناك فرق بين الإستثناء والتخصيص كما ورد في المنخول) وقسموها إلى أربعة:

١. خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم فلا يصح القياس عليها كزواجه بتسع.
٢. الأمور التعبدية فلا تعقل ولا يصح القياس عليها
٣. الرخص من العزائم ولا يصح القياس عليها لأنه يجب أن يكون يثبت حكم الرخصة بحكم أقوى من العزيمة والقياس ليس أقوى من النص.
٤. الإستثناء من قاعدة عامة: وفي هذه الحالة يكون هناك قياسان، الأول هو القياس على القاعدة العامة، والثاني هو القياس على الإستثناء الذي له علة واضحة معقولة يصح القياس عليها، ويجب الترجيح بين إلحاق الفرع بأحد القياسين وهو أقواهما تأثيرا وهو ما يسميه الأحناف «الإستحسان».

بن تيمية أن يكون هناك حكم شرعي معدول به عن القياس الصحيح، إذ أن وجه المصلحة فيه (أو العلة المناسبة) قد تخفى على البعض ولكنها موجودة مضطردة في كل الأحكام فلا يصح أن تسمى معدول بها عن القياس الصحيح. فإبن تيمية يرى انه إن تحققت المصلحة المعتبرة شرعا فإن الحكم يشتمل على وصفٍ مناسب وإن لم يدركه البعض أو أدركوا غيره، فالأمر ليس مجرد إتباع العلة الظاهرة المنضبطة ثم القول بأن الحكم معدول به عن القياس فيما ليس فيه هذه العلة المنضبطة بقدر ما هو أن المصلحة التي هي مقصود العلة متحققة فيكون الوصف المناسب وإن لم يكن ظاهرا للبعض فهو متحقق يدور مع المصلحة. فالحنفية قالوا

٤. أن عقود السلم والإجارة والشفعة جاءت على خلاف القياس وأجروها على أنها استثنائية، وبن تيمية يرى أنها على وفاق القياس[١].

[١] مثال من تحقيق بن تيمية:

i. عقد الإجارة:

١. قالت الأحناف: هو على خلاف القياس، إذ أن العقد وقع على منفعة لا على عين، والمنافع معدومة وقت التعاقد فكان عقدا على معدوم وهو ما حرّمه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن خزام: «لا تبع ما ليس عندك». يقول بن تيمية في رسالة القياس: قولهم أن الإجارة بيع معدوم وهو باطل غير صحيح:

a. إن كان لفظ البيع واقعا على الأعيان فقط: فإنهم إن أرادوا ان الإجارة بيع خاص كالبيع الواقع على الأعيان بالذات فهذا غير صحيح بإتفاق.

b. إن كان لفظ البيع هو المعاوضة: فإن أرادوا انها من باب البيع العام الذي هو «معاوضة دين على عين أو على منفعة» فإن البيع نوعان: أعيان ومنافع فالمعاوضة تقع على كليهما، وبيع المعدوم يقع على بيع الأعيان دون المنافع إذ يستحيل بحكم التعريف أن تكون حاضرة وقت البيع، فلا يدخل بيع المنافع فيه.

c. لا يصح قياس بيع العين على المنفعة ثم استنباط أنهما متماثلان ثم القول بأنه لأنهما متماثلان فيكون منع بيع المعدوم جار في كل منهما بأن بيع المعدوم وهو باطل فيكون عقد الإجارة خلاف القياس! إذ أن شرط القياس هو ان يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع، وحكم الأصل هنا هو تحريم بيع ما يمكن تسليمه وقت العقد وهو مستحيل فى المنافع ولذلك أمر

العلة الجامعة:

هي ركن القياس الأول وقاعدته. وقد إنقسم فيها الفقهاء إلى ثلاثة طوائف: من أنكرها كلية كالظاهرية، ومن أثبت علّية الأحكام كلها إبتداءا كالجمهور، ومن أثبت التعليل إن ثبت بالنص، فأنكر العلل المستنبطة.

الشرع بتأخير العقد على الأعيان غير الموجودة حتى توجد فمنع بيع الثمر قبل بدو صلاحه والحب قبل أن يشتد وحبل الحبلة، أما المنفعة فيستحيل أن تسلم وقت التعاقد فلا يمكن أن يجرى فيها حكم الأصل. ويبين أن العلة ليست في بيع غير المعدوم بل في بيع ما هو معدوم وقت التعاقد ومرجو الوجود بعدها، وهو مستحيل في حق الإجارة.

ii. عقد السلم: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع الربا وأباح السلم، وهو البيع الذي يعجل فيه دفع الثمن ويؤجل تسليم المبيع.

١. قالت الأحناف: أن هذا العقد مخالف للقياس إذ أن الأصل هو أن يكون المبيع محدد والثمن هو غير المحدد وهنا الثمن محدد مقبوض بالفعل والمبيع غيرر محدد (اي غير معين في الوجود وقت العقد)، وهو ما يخالف كذلك اصل منع بيع ما ليس حاضرا، وبيع ما لا يملك. فهذه كلها تعدل بهذا الشكل من البيع عن القياس وتجعله يدخل في الأحكام الإستثنائية التي ثبتت بالإستحسان لإعتبار العرف والحاجة اليه من حيث أن البائع ضمن بضاعة قد يغلو ثمنها والشارى استلم ماله ليمكنه الإنتفاع به آجلا.

٢. قال بن تيمية: هذا بيع موافق للقياس الصحيح، إذ أن المبيع هو في هذه الحالة هو الثمن المقبوض وتكون السلعة هي دين مضمون في الذمة فلا يكون هناك بيع معدوم إذ ما تم بيعه هو الثمن وهو معروف محدد، وبيّن انه لا فرق بين أن يكون أي العوضين هو المؤخر في الذمة سواء المال أو السلعة إذ يقول الله تعالى:«إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه» فالدين الثابت في الذمة الذي يكون عليه الكتابة هو المبيع لا الثمن ولا فرق فهذا موافق للقياس، ولذلك قال بن عباس: «أشهد الله أن السلف المضمون في الذمة حلال في كتاب الله» فأرجع تحليل السلف إلى القرآن وهو مقتضى هذ الآية وأنه مضمون في الذمة لأنه دين.

٣. عدّ بن القيم أكثر من ٠٢١ مثالا على صحة القياس فيما ورد في السنة مثل الوضوء من لحوم الإبل والفطر من الحجامة وإعادة الصلاة على من صلى منفردا خلف الصفوف وحكم المصراة وغيرها كثير. أعلام الموقعين ج٢

أوصاف العلة[١]:

١. ظاهرة: مثل الصغر في الولاية المالية وفراش الزوجية أو الإقرار في ثبوت النسب وقوة القرابة في تقديم الأخ الشقيق في الميراث، كذلك جعل علّة صحة التراضى في العقود اللفظ الدال عليه لأن الرضا أمر باطن.

٢. منضبطة: أي يمكن قياسه ومشاهدة أثره كالسكر في الخمر أو الشراكة في العقار لثبوت الشفعة ولا ينفع الضرر إذ قد لا يتحقق.

٣. مناسبة: أي أن يكون هناك شاهد عقلي على مناسبتها للحكم فالقتل وصف مناسب لمنع الميراث والسكر علة مناسبة لمنع الخمر.

a. المناسب المؤثر: وهو أقوى أنواع المناسبة حيث أن الشارع اعتبرها كعلة للحكم مثل الإسكار لتحريم الخمر كما في الحديث أو الصغر للولاية المالية *«وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فإدفعوا إليهم أموالهم»* النساء ٦.

b. المناسب الملائم: وهو الوصف الذي لا يشهد الشرع بإعتباره بذاته ولكن إعتبره بشكل آخر، وهو إحدى أربع تثبت بها الملاءمة:

i. أن يكون نوع الوصف معتبر في نوع الحكم:

مثال: القتل بالمثقل كالقتل بالمحدد في أن القتل العمد قد اعتبر علة في القصاص وهو الحكم.

ii. أن يكون نوع الوصف معتبر في جنس الحكم:

مثال: الصغر هو علّة لجنس الولاية فيثبت في أي جنس ولاية كالنكاح. أو الأخوة لأبوين لزم منها تقديم الأخ في الإرث فلزم منها تقديمه في

[١] وقد عدها العلماء أكثر من عشرين شرطا، راجع إرشاد الفحول ص ٧٠٢.

ولاية النكاح إذ أن الأخوة لأبوين وصف مشترك في الحالتين.

iii. أن يكون جنس الوصف معتبر في نوع للحكم:

مثال: الجمع بين الصلاتين في السفر، والسفر والمطر من جنس واحد أي وصف واحد للحكم فيجوز الجمع في المطر[١].

iv. أن يكون جنس الوصف معتبر لجنس الحكم:

مثال: تعليل طهارة سؤر الهرة بأنها من الطوافين عليكم والطوافات، فجنس الوصف (العلة) هو رفع الحرج عن الناس وجنس (الحكم) هو التخفيف والتيسير، فيثبت مثلا رؤية الطبيب لعورة المرأة عند الحاجة، وكتعليل كون حد الخمر ثمانين جلده لأنه كالقاذف فى مظنة الإفتراء فيجب أن يقاس في الخلوة حد الزنا لآنه مظنة الوطء.

c. المناسب المرسل: وهو الذي لا يشهد له الشرع بإعتبار أو إلغاء ولكن شهدت الأدلة الكلية في الشريعة على إعتباره، ويسمى كذلك «المصلحة المرسلة وهي التي أخذ بها المالكية والحنابلة.

٤. متعدية: يجب أن تقوم صفة التعدى في العلة حتى يمكن أن تكون عاملة في القياس. فالإسكار متعدى لذلك يمكن أن يكون علة في تحريم المخدر، والرضا الذي هو علّة إنشاء الإلتزام في التعاقدات والمعاملات يكون علّة في زوالها كذلك، لذلك فإن ضمان التعدى الذي يثبت في حالة التعدى «وهي عدم رضا» يزول برضا المعتَدى عليه.

٥. غير منقوضة شرعا: مثال ما ثبت في فتوى القاضى الأندلسي يحي بن ابي يحي إذ أن فتواه بصيام ستين يوما منقوضة بسبب أن الحكم الشرعي الثابت هو عتق الرقبة.

[١] وهو معتبر عند مالك دون سواه، كما أن الجمع في المطر فيه حديث إعتبره مالك في المطر «صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب والعشاء جميعا في (غير خوف ولا سفر) موطأ مالك١/ ٤٤/ ٤ / مسلم ١/ ٩٨٤ .

استنباط العلة:

١. النصّ: وهو اقوى أبواب إثبات العلة مثل ما يثبت تصريحا أو إيماءا:

١. التصريح: كقول «من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل»، «ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله»، «إلا ليعبدون»

٢. الإيماء: «يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى»، أو أن تكون العلة هو الوصف المؤثر مثل :»الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»، أو استعمال صيغة الموصول «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء» أو «واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن» وقاس مالك الرجل الناشز على المرأة وعامله بالمثل.

٣. قال البعض أن هذا ليس من قبيل القياس إنما هذا ما يسمى «دلالة النص» أو القياس الجلي أو فحوى الخطاب وهو محض اتباع النص لا القياس.

٤. قسموا العلة بالنص إلى صريحة وظاهرة:

i. صريحة كما تقدم في من أجل ذلك أو لأجل ذلك

ii. ظاهرة مثل الباء في «فبظلم من الذين هادوا» أو «ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله».

٢. الإجماع: وهو مصدر لثبوت العلة مثل تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث فيقدم بن العم الشقيق على غير الشقيق وكذلك يقدم الأخ الشقيق في ولاية النفس، وثبوت الولاية على المال والنفس للأب فتثبت للجد. وهي نوعان:

١. إجماع على علة معينة مثل ما تقدم.

٢. إجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا على العلة كالربا في الأصناف الأربعة المذكورة في الحديث ثم اختلفوا على تحديد العلة.

٣. الإيماء والتنبيه: وهو الوصف الذي إن لم يعتبر كعلة كان ذكره عبثا ودون فائدة: وهو تسعة أنواع:

١. تعليق الحكم على العلة بالفاء: (والسارق والسارقة فاقطعوا..)، (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا).

٢. أي يذكر مع الحكم وصف لا يكون له فائدة إن لم يكن علة: كقول الأعرابي «واقعت إمرأتي في نهار رمضان» قال أعتق رقبة. والسائل عن الحج عن أبيه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت لو كان على أبيك دين لقضيته؟ فحمل النظير على نظيره.

٣. أن يفرق الوصف بين الحكمين: « للعربي سهمين وللهجين سهما» رواه مكحول منقطعا

٤. أن يكون عقب الكلام بحيث لا يستقيم المعنى إلا بكونه علة: «إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فذروا البيع».

٥. ترتيب الحكم على الوصف بالشرط والجزاء: «ومن يتق الله يجعل له مخرجا» الطلاق ٢

٦. تعليل عدم الحكم لوجود الوصف المانع: «ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون»الزخرف ٣٣

٤. فعل النبي صلى الله عليه وسلم: مثال أن يسجد بعد أن سها في الصلاة فيعلم أن السجود كان للسهو.

٥. السبر والتقسيم: وهو أن تحصر الأوصاف التي يمكن أن تصلح علة للحكم ثم تقسم ويستبعد ما لا يصلح منها (وهذا خلاف تنقيح المناط الذي تكون فيه الأوصاف مذكورة ابتداءا في النص) وهو منحصر ومنتشر، ومن أمثلته التي ذكرها القائلين به كابن العربي :

ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ
ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ
صَٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾

٦. تنقيح المناط: وهو أن ينظر المجتهد في النص وما ورد فيه من أوصاف ثم ينقحها ليستخرج منها ما يصلح أن يكون علة. قال الأصوليون الحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وهو غير مؤثر. مثال

حديث: أن رجلا جامع أمرأته في نهار رمضان، فأمره بعتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يجد فإطعام ستين مسكينا. وفي هذا الحديث نرى أن المجامعة بذاتها لا تصلح علّة إذ هي ليست حرام بذاتها، ثم ان الوقت نهارا لا يصلح إذ لا يفرق بين نهار وليل، ثم إن رمضان ليس علّة لأنه يجوز الجماع في رمضان، فهو إذن الإفطار العمد هو العلة، ولذلك يقاس عليه أي إفطار عمد آخر دون المجامعة.

٧. تخريج المناط: وهو استخراج العلة التي فيها المناسبة دون وجود قوادح فيها ومناسبتها لمقاصد الشريعة وحفظها في مراتبها الخمسة ودرجاتها وقد سبق الكلام على أوصاف العلة المؤثرة والملائمة والمناسبة، والأخيرة هي «المصلحة المرسلة» وسنشرحها في موضعها.

٨. تحقيق المناط: وهو إثبات العلة في موضع الحكم.

٩. الشبه: وهو أمر غير محدد قال الجويني: لا يمكن تحديده، وقال بن الأنباري: لا أرى في مسائل الأصول أغمض منه. ومحصله أنه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على العلة المقتضية للحكم مثال قول الشافعي في مسألة النية في التيمم والوضوء: طهارتان فأنى تفترقان.

١٠. الطرد: وهو أن يكون الوصف مضطردا في كل الصور بحيث يغلب على الظن أنه يتحقق الحكم إن وجد الوصف كما يقال أن فرس الأمير عند باب القاضي يعنى أن الأمير عند القاضى. وكون الغيم دليل على المطر فإن لم يحدث مطرا في بعض الأحيان لا يقدح في أنه دليل عليه. والطرد هو دليل في الوجود دون العدم.

١١. الدوران: وهو أن يدور الحكم مع علته في الوجود والعدم، فما اسكر كان محرما فإن ذهب عنه وصف الإسكار ذهب عنه حكم الحرمة[١].

وهناك إعتراضات على العلة أوصلها البعض إلى ثلاثين إعتراضا نذكر منها عشرة: فساد

[١] راجع هذه الأنواع بالتفصيل في إرشاد الفحول ص ٢١٠ وبعدها

الوضع، فساد الإعتبار، عدم التأثير، الكسر[١]، القول بالموجب، النقض[٢]، القلب، المنع، التقسيم، المعارضة والمطالبة، وقال الغزالي هذه محلها علم الجدل فلم يذكرها في اصوله.

درجات القياس: وهو ثلاثة درجات:

- أن يكون ظهور العلة أقوى في الفرع عن الأصل، ويعرّف كذلك بأنه القياس الجلي أو دلالة النص أو فحوى الخطاب: مثل ولا تقل لهما أف.
- أن يكون مثل قوة الأصل: مثل تنصيف العقوبة على العبد الذكر في الزنا قياسا على الأنثى في قوله تعالى «فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب»
- أن يكون أقل وضوحا في الفرع مثال قياس بعض الأنبذة على المسكر وهو ما فيه إختلاف الفقهاء خاصة الأحناف.

قياس الشبه: وهو غير ما قصد اليه بن تيمية وبن القيم في قياس الشبه، ومحصله أن تتنازع الفرع أصول مختلفة فيرده الفقيه إلى أقربها أو أن يفصّل فيها فيكون فيه حكمان للفرع مثال عصير القصب فهو يلتحق بالمسكر إن تخمّر ويلتحق بالمباح إن لم يتخمر. كذلك مثال الزيادة المتولدة بالكسب عند ردّ المبيع هل تلتحق بالعين فيجب ردها أم تلتحق بالضمان والكسب فتكون من ملك المالك، فيتنازعها قياسان.

القياس على الحكمة:

وهو أن يعتبر الوصف المناسب علية للحكم وإن لم يكن منضبطا حسب تعريف الجمهور والأحناف، وهو ما قرره بن تيمية كما ذكرنا من قبل. ومثاله في موضوع المصراة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بردها وصاع من تمر وليس لبنا لأن اللبن قد يكون متغيرا وقد يحمل معنى الربا ولكن التمر جنس آخر وهو من مأكولات العرب، فهذا

[١] إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة

[٢] تخلف الحكم عن العلة في موضع وفيه٥١ مذهبا.

وصف مناسب والحديث على وفاق القياس ليس كما يقول الجمهور مخالف للقياس ويجب العمل به.

وقد قرر ابن القيم أن القياس ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. قياس العلة: وهو كثير جدا في القرآن: *«إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»*، *«قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين»* آل عمران ٥٩، *«كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالا وأولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون»* التوبة ٦٩ فاستوت النتيجة لإستواء المقدمات.

٢. قياس الدلالة: وهو الجمع بين الأصل والفرع بدلالة العلة الجامعة: مثل: *«يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحي الموتى كذلك تخرجون»* الروم ١٩، *«أيحسب الإنسان أن يترك سدى؟ ألم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى أليس ذلك بقادر على أن يحي الموتى»* القيامة ٣٧، *«يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا»* الحج ٥

٣. قياس الشبه: وهو القياس الفاسد، إذ يقيس فيه الضال بجامع شبه لا دلالة فيه كما قال إخوة يوسف: *«إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل»* يوسف ٧٧، *«ما نراك إلا بشرا مثلنا»* هود ٢٧

القياس والنصوص:

وقع الخلاف بين الفقهاء في التعارض بين النصوص بسبب اختلاف النظر في درجة القطعية والظنية في الأدلة ومحلها.

١. *القياس وألفاظ العموم:*

قالت الأحناف أن دلالة العام قطعية فلا يصح أن يخصصها القياس إلا إن كانت العلة منصوصة فيكون التعارض هنا بين قطعيين. ولكن غالب القياس ليس من هذا النوع. فإذا خُصص العام كان ما بقي بعد التخصيص ظنيا وأمكن تخصيصه بالقياس. مثل عموم «وأحل لكم ما وراء ذلك» فقد خصص بالحديث :»لا تنكح المرأة على أختها ولا ابنة أختها» فجاز بعد ذلك التخصيص بالقياس. كذلك في إباحة عموم البيع الذي خصص ببيع الربا فجاز أن يخصص بالقياس.

قالت المالكية أن دلالة العام ظنية إبتداءان ومن ثم خصصوا العام بالقياس حتى دون تخصيص، وهو ما ذكره القرافي في تنقيح الفصول، وفيه نظر عن أهل السنة إذ أن العام نصّ ولا يصح إهدار قوته بدليل ظني واعتبار أن العام ظني لأنه يدخله الإحتمال هو ظن غير ناشيء عن دليل معتبر وهو من قلب الأمور بجعل الفرع أصلا والأصل فرعا كما قال الشافعي في إختلاف مالك. وهو ردّ على الأحناف الذين يقدمون القياس على العام المخصص.

٢. *القياس وحديث الآحاد:*

أحمد والشافعى وأبو حنيفة لا يقدمون القياس على خبر الآحاد فأخذ بخبر بطلان الوضوء إذا قهقه

المصلي في صلاته وترك القياس الذي يوجب بطلان الصلاة دون الوضوء.

وذكر أبو الحسين البصري في البرهان أن هناك أربعة أنواع من الأقيسة:

١. قياس قام على اصل قطعي والعلة منصوصة فيقدم على خبر الواحد الظني.
٢. قياس قائم على علة مستنبطة فهو ظنى فيقدم عليه خبر الواحد
٣. قياس قائم على نص آحاد والعلة منصوصة بدليل ظنى قال البصري أن الإجماع على تقديم خبر الواحد وهو موضع خلاف
٤. العلة مستنبطة والأصل من نص قطعى ففي تقديمه على خبر الواحد خلاف كذلك

وعند مالك أن الحديث إذا عضدته قاعدة أو قواعد قدم على القياس، وإلا لم يتركه لقياس قائم على نصّ مثل حديث ولوغ الكلب قال: يؤكل صيده فكيف ينجس لعابه، وردّ حديث إذا ولغ الكلب في وعاء أحدكم. كذلك حديث العرايا إذا عضدته قاعدة المعروف ودفع الضرر صدمته قاعدة الربا فيعمل به.

٥. **الإستحسان:**

الإستحسان دليل من الأدلة الشرعية التي أخذ بها مالك وابو حنيفة، إذ نقل عن مالك قوله: الإستحسان تسعة اعشار العلم. وقال محمد بن الحسن أن ابا حنيفة كان اصحابه ينازعونه القياس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد، وهو دليل على دقة النظر وصواب الإستنباط.

واعترض الشافعي عليه وقال: من استحسن فقد شرّع. والحق ان الإئمة قد نظروا إلى الإستحسان نظرة مختلفة تظهر عند الحديث عن تعريفاته.

تعريف الإستحسان:

قال أبو الحسن الكرخي من الأحناف: هو أن يعدل المجتهد عن الحكم في مسألة بما هو الحكم في نظيرها لدليل اقوي يقتضى هذا العدول. وقد عرّف الأحناف هذا الدليل بانه العرف والإجماع والمصلحة المرسلة وجلب التيسير. ومن ثم فهم يرون أن المصلحة المرسلة نوع من الإستحسان.

قال بن الأنبارى من المالكية: استعمال مصلحة جزئية في مقابل دليل كليّ. كذلك قالوا هو العدول عن قياس ظاهر إلى قياس خفي لدليل.

والحق أن من أنكره فقد أنكر تعريفا له لا يثبت به شئ وهو «دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه» وهو تعريف يجرى عليه الكثير من النقض، إذ لا معنى للإنقداح في النفس من غير دليل شرعي ظاهر. وإن كان الإنقداح يعنى معنى يظهر لعقل المجتهد يقدم به دليلا على دليل فهو ما يمكن أن

يحمل معنى، وإن كان يمكن في كل حال التعبير عنه.

والإستحسان الذي هو مقبول عند الإئمة يعنى أن يعدل المجتهد عن مقتضى قياس ظاهر لعدم ملاءمة الحكم وقبحه إلى قياس آخر أليق بقواعد الشريعة ومقاصدها. لذلك قال مالك: «المغرق في القياس يكاد يفارق السنّة». ويلاحظ أن مالك يدخل المصلحة المرسلة في مفهوم الإستحسان في اغلب ما يقصده بتسعة أعشار العلم.

مثال:

١. من اشترى سلعة فله الخيار ثلاثة ايام، فإن مات الشارى في هذه الأثناء فإن الورثة لهم حق الرجوع في البيع إن اتفقوا على ذلك فإن اختلفوا، فإن القياس أن يمكّن البائع من ردّ الصفقة، ولكن إن أراد أحد الورثة شراء حق من امتنع فإن الإستحسان أن يمضى الصفقة على البائع ولا يمكن من الردّ إذ أنه قبل الصفقة ولا دخل له فيمن يتمّها إن كان ممن له حق أصلي في الشراء.

ويفترق الإستحسان عن المصلحة المرسلة بأن الإستحسان مبني على قياس يُعدل عنه إلى غيره من قبيل الإستثناء أما المصلحة المرسلة فإنها لا قياس فيها ابتداءا بل هي مما لا دليل خاص من الشرع عليها إلا من القواعد الكلية ولا دليل سواها في المسألة فلا تنازع في الأدلة.

أنواع الإستحسان:

١. **استحسان القياس:** وهو العدول عن قياس ظاهر ضعيف الأثر إلى قياس خفي قوي الأثر كما عرّفه السرخسيّ. مثاله مسألة سؤر سباع الطير، فإن القياس الظاهر أن يكون سؤرها نجس إذ أنها كسباع البهائم تأكل اللحم ولا يحلّ أكل لحمها، ولكن مناقيرها من العظم فلعابها لا يختلط بالماء فكان القياس الصحيح أن لا ينجس سؤرها.

٢. **استحسان معارضة القياس لدليل آخر:** وفي هذ الحالة لا يكون التعارض بين قياسين أو علتين ولكن بين قياس وبين دليل آخر ومثاله:

a. استحسان السنة: وهو ما أتي الحديث ليعدل به عن القياس مثل :»الْبَيِّعَانِ إِذَا اخْتَلَفَا وَالْبَيْعُ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَّانِ الْبَيْعَ» رواه الدارمي وصحة من أكل في رمضان ناسيا إذ القياس أن يقاس على الأكل متعمدا ولكن السنة وردت بغير ذلك. وقد تحدثنا من قبل عن موضوع ما عدل به عن القياس.

b. استحسان الإجماع: مثل إجماع العلماء على صحة عقد الإستصناع مع أن المبيع منعدم وقت التعاقد.

c. استحسان الضرورة: فالقياس مثلا أن يمنع دخول الحمام للغرر ولكن الضرورة تجعل الغرر مما يمكن تقبله في هذه الحالة للضرورة، ولرفع الحرج.

d. استحسان المصلحة عند المالكية: وهو ما تدعو المصلحة للأخذ به خلافا للقياس ومثاله رؤية الطبيب لعورة المرأة فالقياس ان لا يراها ولكن المصلحة تدعو لرؤية الطبيب إذ لا محل للفتنة ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وقد ينظر إليه على أنه أخذ علة التيسير في مقابل القياس الظاهر الدال على التحريم.

الشافعي والإستحسان: وقد حاول الشافعي أن يقوّض كيان الإستحسان في كتابه «الأم».

٦. **الإستصحاب:**

تعريف الإستصحاب: هو بقاء الشيئ على ما هو عليه حتى يأتي دليل على تبديله، فيخرج من الثبوت إلى النفي أو من النفي إلى الثبوت. مثال ذلك الغائب قد ثبتت له صفة الحياة فيعتبر حيا حتى يقوم دليل على وفاته ليثبت الإرث مثل طول الغياب غير المعهود. وهو آخر الأدلة إعتبارا بعد النص والإجماع والقياس.

أنواع الإستصحاب:

١. **استصحاب البراءة الأصلية:** وهو خلو الذمة من الشغل حتى يثبت شغلها. فالصغير غير مكلف حتى يثبت بلوغه، أو من لم تبلغه الدعوة في دار الحرب تسقط عنه الحدود حتى يثبت إبلاغه

٢. **استصحاب ما دل الشرع أو العقل على وجوده:** مثل المدين لا دين عليه بإدعاء الدائن حتى يقوم الدليل على الإستدانة، والعكس إن قام دليل على الإستدانة انشغلت الذمة حتى يثبت الأداء، والمالك هو من بحوزته السلعة حتى يثبت أنه اغتصبها بدليل.

٣. **استصحاب الحكم:** مثل الأصل في الأمور الإباحة لقول الله تعالى: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا» البقرة ٢٩ فيكون كل أمر حلال إلا ما ثبت بالشرع حرمته كالأبضاع والأموال والأنفس.

٤. **استصحاب الوصف:** اختلفت الشافعية والحنابلة من ناحية والأحناف والمالكية من ناحية أخرى في قوة ثبوت الوصف دفعا وإثباتا.

a. قالت الشافعية والحنابلة: يعتبر في الدفع لا في الإثبات: مثال أن المفقود تظل أمواله في ذمته ولكن لا يؤول إليه إرث جديد فإذا مات أبوه في حالة فقده لا يثبت إرثه ولكن يكون وقفا حتى يعرف حاله، إن عاد آلت إليه أمواله، وإن ثبتت وفاته وزعت أمواله على الورثة كأنما كان ميتا وقت وفاة أبيه.

b. قالت الأحناف والمالكية: يعمل به دفعا وإثباتا، إي في المثال السابق، يعتبر مال الإرث من ضمن ماله ويخرج منه ما يلزمه من دين وغيره إلى أن يثبت غير وصف الحياة له.

وقد اختلف الفقهاء في تطبيق قواعد الإستصحاب حسب ما رأوه الأصل في المحل، فمثلا:

١. إن توضأ رجل ثم شكّ في نقض الوضوء، هل تصح صلاته بغير تجديد الوضوء أم لا تصح؟

a. قال مالك لا تصح لأنه قد تدافع اصلان أولهما بقاء الوضوء الذي لا يزول بالشك، والثاني شغل الذمة بالصلاة ولا يرتفع التكليف بها إلا بأدائها أداءا صحيحا، فوجب أن تؤدى صحيحة بوضوء متجدد.

b. وقال الجمهور تصح الصلاة لأنه لم يثبت النقض ولا يزول الوضوء الأول فالصلاة الجديدة تتم بوضوء صحيح ولا يعترض ذلك ما جاء في الأصل الثاني فهو مسلم كذلك.

٢. إن طلق رجل إمرأته وشك في طلاقها ثلاثا أم واحدة؟

a. قال مالك تثبت ثلاثا إذ يتنازعها أصلان، بقاء حلّ المرأة له وقد ثبت بيقين فلا يزول بشك، والثاني، أن الطلاق ثبت بيقين والرجعة مشكوك فيها ومدارها على التحريم، فيقدم اليقين خاصة في تعارض الحلّ والحرمة ولا تحلّ الرجعة فتعتبر ثلاثا.

b. قال الجمهور: هي واحدة، إذ أن الأصل الثاني غير صحيح، فالرجعة غير محرّمة اصلا في هذا الأمر بل هي الأصل فلا يعدل عنها بشكّ.[١]

القواعد الناشئة عن الإستصحاب:

لا شك أنّ الظاهرية وعلى رأسهم بن حزم هم فرسان هذا الدليل إذ عملوا به وتوسعوا فيه اشدّ التوسع لمّا رفضوا القياس ليكون بديلا عنه، ولإبن حزم كلام جيد في هذا الباب يرجع إليه في الإحكام ج٥. وقد قرر بن حزم قواعدا تنشأ عن إعتبار الإستصحاب هي:

ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله.

- ما ثبت حلّه لا يحرم إلا بدليل على الحرمة أو بتغير وصف من أوصافه.
- كل ما لم يثبت فيه حكم شرعي استصحب فيه حكم الإباحة الأصلية بالحلّ.
- وقد بين ابو زهرة أن الإستصحاب لا يعتبر دليلا إلا في حال عدم الدليل، وأنه ليس دليلا في حدّ ذاته بل هو إجراء للحكم الأصلي حتى يأتي ما يغيره.

[١] يلاحظ أن أبا زهرة قد توجه مع مالك في المسالة الأولى وخالفه في الثانية، وقال إن المسألة الأولى اسلم فيها اتباع مالك وهذا غير صحيح إذ أننا لا نقرر الأحكام بالأسلم بل بالأصح ونحدّ الحدود ثم يختار المكلف ما هو أسلم فهو من باب الندب ولكن لا يكون تكليفا.

وقد توسّع فيه الظاهرية من حيث أنهم ضيّقوا دائرة الإستدلال ومن بعدهم الشافعية ثم الأحناف ثم المالكية الذين ضيّقوه من حيث توسعوا في العرف والقياس والمصلحة المرسلة.

٧. سدّ الذرائع:

الذريعة إلى الشيئ هي الوسيلة إليه. والأحكام الشرعية إما حرام أو ما يؤدى اليه وإما حلال أو ما يؤدى إليه، وسدّ الذريعة هو سدّ باب الحرام أي ما يؤدى إلى الحرام، فكل ما أدى إلى حرام فهو حرام وكل ما أدى إلى حلال فهو حلال، لذلك قال العلماء ان «سدّ الذريعة ربع الشريعة».

وأمثلة الأحكام التي وردت في الشريعة من هذا الباب لا حصر لها، فالوضوء واجب لآنه يؤدى إلى واجب الصلاة، والبيع أثناء الجمعة حرام لآنه يؤدى إلى ضياع فرض الجمعة، والنظر إلى المرأة المحرّمة محرّم لأنه ذريعة إلى الزنا المحرّم. والأصل في ذلك أن الأفعال قسمان: مقاصد، وهو ما يؤدى الفعل لأجله فمنها ما هو مصالح وما هو مفاسد بذاته، ووسائل وهو ما يفضى إلى الفعل فما أدى إلى مصالح كان مطلوبا وما أدى إلى مفاسد كان ممنوعا.

والأصل المعتمد في هذا هو النظر في مآلات الأفعال إي ما ستؤدى اليه، إذ هذا هو معنى الوسيلة أو الذريعة، فيحرم منها ما يؤدى إلى شر كما قال تعالى «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم» الأنعام ١٠٨. كذلك قول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا» البقرة ١٠٤. كذلك نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه.

كذلك منع قتل المنافقين ونهي الدائن أن يأخذ هدية من المدين لذريعة الربان وعدم قطع يد السارق في الغزو حتى لا يلتحق بالكفار، ومن هذا الباب تحريم الخلوة بإمراة أجنبية وتحريم سفرها دون مرافق.

وإختلف مالك والشافعي فمالك ضمّن الصنّاع سدا لذريعة التلاعب والإهمال ولم يضمّنه الشافعي لأنه على أصل الإجارة المبنية على الأمانة. كذلك حكم القاضي بعلمه إما أن يمنع لأنه ذريعة إلى التلاعب من قضاة السوء، أو أن يباح لانه غعتبار لدليل قائم من عدل.

والأفعال أربعة أقسام:

١. الأفعال الواضحة في أنها مؤدية إلى مفاسد وأن هذه المفاسد تقع بالفعل نتيجة لها، فهي حرام كما أسلفنا أمثلة لها.

٢. الأفعال التي تؤدى إلى حلال أو إلى فساد نادر الوقوع فتكون حلالا ولا يعتبر إحتمال الفساد لندرته.

٣. أفعال تؤدي إلى فساد غالب لغلبة الظن على وقوع الفساد المترتب عليها كبيع العنب لمن يعلم

٤. إتجاره بالخمر أو السلاح وقت الفتن.

٥. أفعال تؤدى إلى فساد كثير وإن لم يكن قطعيا. وهي محط انظار الفقهاء، فمنهم من حرمها كمالك وأحمد إذ أن الأصل أن دفع الضرر مقدم على جلب المصلحة، ووقوع المفسدة كثير فيؤخذ بالإحتياط ويحرم الفعل، وأخذ أبو حنيفة والشافعي بالحلّ لأنه قد تعارض أصلان، الحلّ وهو ثابت والضرر وهو مشكوك فيه فيثبت الإذن.

ثم إن الذرائع، كوسائل تتعلق بمآلات الأفعال، لها مدخل في المقاصد بهذه الأفعال، ويمكن أن ينظر إليها كما يلى:

١. شكل العمل موافق والقصد موافق: وفي هذه الحالة تأخذ الوسيلة حكم العمل إما تحليلا أو تحريما.

٢. شكل العمل موافق والقصد مخالف: وفي هذه الحالة فإن القصد هو المعتبر فيحرم الفعل، مثال ذلك المحللن أو بيع العينة أو العقود الربوية التى يراد بها تحليل الربا شكلا. ومن هذا الباب تحريم الحيل.[١]

ويجب الحذر عند إعتبار الأخذ بالذريعة فلا يبالغ فيها فيحرم الحلال كمن امتنع عن الوصاية على أموال اليتامى خوف التعدى ولا يستهان بها فتترك فيكون عدم اعتبارها باب للفساد وعلى المجتهد أن ينظر في الفعل وأن يعتبر من الذريعة المحرمة ما يكون مؤديا إلى منصوص علي تحريمه بنص لا بقياس أو ذريعة.

٨. **العرف:**

العرف هو ما تعارف عليه الناس من فضائل الأمور ومما يحتاجونه في كل زمان من غير أن يثبت بنص أو قياس علته منصوصة. ومثل هذا العرف يقدم على القياس ويخصص العام الظني مثل تخصيص قول النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن بيع وشرط، فهو عام مخصوص بالشرط الفاسد الذي يؤدى إلى ربا ولذلك قال جمهور الحنفية والمالكية بجواز الشرط المتعارف عليه عرفا. كما قال العلماء: المعروف عرفا كالمشروط شرطا، إذ العرف ثابت.

ولذلك قرر الفقهاء كإبن عابدين أن ما يبنيه المجتهد على عرف زمانه يمكن مخالفته حسب العرف السارى إذ أن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، وما فيه مصلحة الناس قد يكون فيه ضررهم في وقت آخر وظروف أخرى.

مثال ذلك:

- تضمين الواشى خلافا للقياس بأن الضمان على المباشر.
- تضمين الأجير خلافا للقياس أن الضمان لا يكون إلا بالتعدى

[١] يراجع في هذا موضوع الحيل وعلاقتها بالمعاريض في أعلام الموقعين ج٣ ٨٩ وبعدها فهو باب لم يكتب نظيره.

- عدم الأخذ بقول المرأة المدخول بها إن أنكرت أنها أخذت اي قدر من المهر، لمخالفة ذلك للعرف رغم أن الأصل أن البينة على من إدعى إي على زوجها المدعي أنه أعطاها واليمين عليها لإنكارها.
- تقييد إجارة وقف اليتامى على سنين معدودة لضمان رجوعها إليهم
- أخذ الأجر على تعليم القرآن والتلاوة الأصل أنه عبادة فلا تصح فيه الإجرة ولكن إنعدم من يقوم بها دون مقابل فأباح الفقهاء أخذ الأجرة للحاجة اليها.

٩. قول الصحابي

إختلف الفقهاء في حجية قول الصحابي فقال الجمهور إن كانت فيما هو من قبيل التوقيف فهو حجة وشرع، كذلك إجماعهم حجة على من بعدهم، وإن كان في أمر إجتهادي فهو حجة كذلك، عند الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة فإن إختلفوا إختاروا من بينهم ولم يخرجوا عنه إلا إن كان هناك نصّ أو قياس بعلّة ثابتة بنص. وشدد الشوكاني النكير على من يجعله حجة مطلقا وذكر أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم «أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلاَفًا كَثِيرًا وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلاَلَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ عضوا عليها بِالنَّوَاجِذِ» رواه الترمذي وصححه، اي في اتباعهم للسنة بإطلاق لا في تفاصيل إجتهاداتهم. وهذا غير إجماعهم، فهو حجة عند الجمهور وإلا إن اختلفوا فالجمهور على إختيار واحد منهم دون الخروج عليهم. وقد حقق بن القيم في ذلك فقال أن قول الصحابة حجة لأسباب منها:

- أنهم قد يكونوا قد سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم لم يرووا كل ما سمعوه
- أن يسمعوه ممن سمعه
- أن فهمهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل وأقرب للسنة من اي كائن من كان
- أن يكون فهمهم لآية من القرآن فهما أعمق وأخفى
- أن يكون رأيهم أعمق وأفقه لدرايتهم بالسنة واللغة.

١٠.شرع من قبلنا

وهذا الأصل من أصول الفقه هو مما اختلف فيه العلماء ، فقد قرره الأحناف وبعض المالكية والشافعية ، ومنعت منه الحنابلة ومعظم الشافعية والمالكية والحنابلة ، الذين قرروا أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ، كما حققه الغزالي الشافعيّ في المنخول من تعليقات الأصول ص ٣٣٣ ، وكما نصره بن قدامة الحنبلي في روضة الناظر وجنة المناظر ص ٨٢ وبعدها.

وهو مما إختلفت الفقهاء في إعتباره دليلا، ويقوم على أن الله سبحانه قد جعل الدين واحدا، قال تعالى: «أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» الشورى ١٣. وقد حرم الله سبحانه اشياء بعينها على أقوام بعينهم مثل: «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما» الأنعام ١٤٦، فهذا واضح في تحريمه على اليهود دون من عداهم. ثم إن هناك من الآيات التي ذكرت حكما لمن قبلنا وهو حكم لنا كذلك مثل :»وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص» المائدة ٤٥. وهذا مما هم من شرعنا كذلك.

والحق أن ما هو من قبيل شرع من قبلنا إما أن يكون مما ثبت في كتابنا وسنة نبينا فهو ثابت بالكتاب والسنة لا بحكم من قبلنا، وإن لم يثبت فليس مما يعتبر شرعا لنا، وما من أمر ثبت إشتراكنا فيه مع من قبلنا إلا وثبت بشرعنا، فالعين بالعين لقول الله تعالى :»فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم»النفس بالنفس»

والنصوص التي جاءت بالإقتداء بالأنبياء من قبل نبينا مثل «أؤلئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» الأنعام ٩٠ هي من قبيل التوجيه في التوحيد والعقائد وهديهم في حسن السيرة والدعوة إلى الله والثبات عليها.

مقاصد الشريعة

مقدمة[١]:

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: «إن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون وهُداه الذي به اهتدى المهتدون وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قُرة العيون وحياة القلوب ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة وكل خير في الوجود فإنما هو مُستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها» ا.هـ.

قد جاءت شريعة الإسلام عامة لجميع الناس في كل زمان ومكان قال تعالى: { قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا} الأعراف ١٥٨. وجعلها الله تعالى خاتمة الشرائع كما كان صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين قال تعالى: {ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين} الأحزاب ٤٠.

وقد أعلم الله تعالى الناس باكتمال هذه الشريعة حيث قال عز وجل: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا} المائدة ٣ فقد أكمله الله تعالى لعباده ورضيه منهم فلزام عليهم أن يرضوه لأنفسهم.

[١] وقد استفدت في بعض ما أوردت من نقاط تحت هذا العنوان ببعض ما دوّن بعض الأخوة قبل أكثر من ربع قرن وإن لم أعرف على وجه التحديد اسماؤهم أو أشخاصهم، ثم أضفت لهذه الجمل الشرح والتعقيب، فجزاهم الله خيرا.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «إن دفع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا».

ذلك أن من أخص خصائص هذه الشريعة أنها ربانية ؛ فواضعها هو رب الناس جميعًا العليم الخبير بهم وبما تستقيم به أحوالهم، فكفلت تحقيق مصالحهم في الدارين الدنيا والآخرة، والسالك عليها سالك على الصراط المستقيم المؤدي إلى خيره في الدارين.

ثم أن الله سبحانه قد بنى الدنيا على اختلاط مصالحها ومفاسدها بشكل يتعذر معه الفصل بينهما، وتحصيل كل منهما بشكل مُنفرد خاص، فإن مصلحة الأكل والشرب والنكاح وغير ذلك مما هو مصلحة للعباد لا ينالها الناس إلا بمشقات ومكابدات لا حاجة للتدليل عليها إذ هي معروفة لجميع الناس، كذلك مصلحة الآخرة ـ وهي دخول الجنة بإذنه تعالى ـ إنما تكون باجتناب المُنهيات، ومنها ما هو لذيذ ممتع كذلك، وبفعل ما فيه مشقة كالحج والتزام الصلوات الخمس وغيرها من التكاليف، ومصداقه الحديث الشريف [حُفت الجنة بالمكاره].

فتحقيق المصلحة الصافية غير ممكن في الدنيا، كذلك وجود المفسدة الصرفة لا يكون وإنما المقصود هو تغليب الجانب الذي يترجح فيه المصلحة؛ فيكون مصلحة مطلوبة بغض النظر عن المفسدة المقارنة فيه لصغر شأنها إلى جانب المصلحة المرجوة منه كذلك يكون منع ما غلبت فيه المفسدة حتى وإن كان فيه مصلحة ما لغلبة المفسدة عليه

مثال الأول: الجهاد والاستشهاد: فإن فيه مصلحة الدين وإقامته في الأرض ودخول الجنة في الآخرة وهي مصلحة راجحة، وفيه مشقة احتمال القتل وإزهاق الروح وهي مفسدة بدون شك، ولكن جانب المصلحة راجح قطعًا خاصة والموت واقع لا محالة بأي سبب كان كما قيل:

«من لم يمت بالسيف مات بغيره »

فاعتبر الشارع رُجحان المصلحة فيه، فجعله مطلوبًا مأمورًا به بغض النظر عما فيه من مفسدة.

ومثال الثاني: الزنا ؛ فإن فيه مصلحة ولا شك وهي الاستمتاع بشهوة الفرج، ولكن مفسدته عُظمى، من اختلاط الأنساب وهدر الكرامة وعدم استقرار البيوت وغير ذلك فكانت مفسدته راجحة على مصلحته، خاصة وإن مصلحته قد حققها الشارع بطريق آخر وهو النكاح، فكان ممنوعًا محُرمًا.

ويقول الشاطبي: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا يُنازع فيه أحد، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرُسل {رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرُسل} النساء ١٦٥ ويقول تعالى: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} الأنبياء ١٠٧ ، وقال: {وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} هود ٧.

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تُحصي.[١]

والاستقراء الذي أشار إليه الشاطبي إنما يكون تتبع علل الأحكام الشرعية وحِكَمها والنظر فيها بمنظار المعنى لا بمجرد اللفظ، فإذا فعلنا ذلك وجدنا أن غالب الأحكام الشرعية تدل على مصلحة مقصودة بذلك الحكم، لا مجرد أنها حُكمًا شرعيًا خاليًا من المقصد وذلك في كل الأحكام المعقولة المعنى في المعاملات ـ لا في أحكام العبادات بالطبع ـ فإنها غير معقولة المعنى والمصلحة فيها هي تحقيق طاعة الله ورسوله والفوز بالجنة بلا شك؛ فهي كذلك ليست خالية من المصلحة ـ وإنما المقصود أن أحكام العبادات كالنكاح والميراث والبيوع وسائر الأحكام الشرعية العادية إنما قُصد بها مصلحة العباد، وهذه المصلحة هي العلة الرئيسية لتلك الأحكام ـ كما عليه أئمة أهل السنة والجماعة ـ ذلك أن الله تعالى قد دلنا على ذلك الأمر في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فربط كثيرًا من الأحكام الشرعية بعللها ليبين أن المقصود إنما هو المصلحة ومثال ذلك:

- قال تعالى: {ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض} المائدة ٩٧.

فبين سبحانه أنه إنما فعل ذلك لنعلم أنه سبحانه يعلم ما في السموات والأرض لا أنه فعله بدون حكمة أو علة

[١] الشاطبي: الموافقات ١/ ٦.

- وقال تعالى: {وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه} البقرة ١٤٣.
- وقال تعالى: {ويُنزل من السماء ماء ليُطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان} الأنفال ١١.
- وقال تعالى: {قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليُثبت الذين آمنوا} النحل ١٠٢.
- وقال تعالى: {ليجعل ما يُلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض} الحج ٥٣.
- وقال تعالى: {من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس} المائدة ٣٢.

وفي السنة الشريفة:

- قال صلى الله عليه وسلم: [نَهَيْتُكُمْ عَنْ زيارة القبور فَزُورُوهَا] رواه مسلم.

إلى غير ذلك مما لا يُحصى من شواهد الكتاب والسنة في أحكامها.

إلى جانب أن الشريعة قد جاءت برفع الضرر عامة كما هو مُستقرأ منها استقراءً تامًا، ولا يكون ذلك إلا بقصد المصلحة من أحكامها فعدم المصلحة يلزم عنه الضرر رأسًا.

وكذلك فإن تشريع الرُخص عند وجود مشقة بتطبيق الأحكام لهو من أعظم الأدلة على وصف هذه الشريعة بأنها جاءت لتحقيق مصالح العباد، وفي ذلك إباحة النطق بكلمة الكفر عند الإكراه حفظًا لمصلحة بقاء النفس، وكذلك إباحة المحرم عند الضرورة كأكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر، وإباحة الفطر في رمضان للمسافر والمريض ونحو ذلك، ومما لا شك فيه أن رفع المشقة نوع من رعاية المصلحة ودرأ المفسدة.

أنواع المصالح:

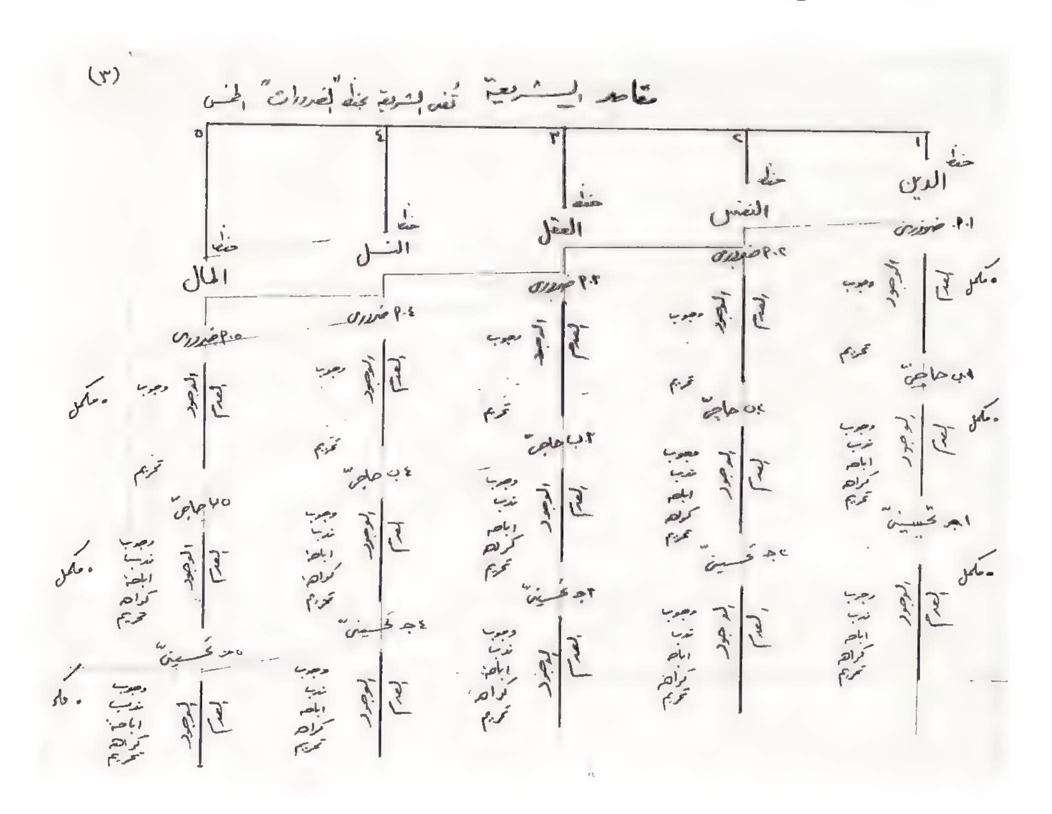
ولقد وجد العلماء بالاستقراء أن مصالح العباد لا تعدو أن تكون إحدى ثلاث رُتب لكل منها درجة في الأهمية بالنسبة لحياة العباد ومعاشهم، وبالتالي تختلف درجة طلب كل رُتبة من هذه الثلاث ؛ فأولها مقدمة على الثانية وهي مقدمة على الثالثة..

١. مصالح ضرورية: وهي مصالح لا قيام لحياة الناس بدونها، وإذا فاتت حل الفساد وعم الفوضى واختل النظام فهي إذن مصالح ضرورية.

٢. مصالح حاجية: مصالح يحتاج إليها الناس ليعيشوا، وذلك برفع المشقات والحرج فإذا فاتت لم يختل نظام الحياة، ولكن يصيب الناس ضيق وحرج.

٣. مصالح تحسينية: مصالح ترجع إلى محاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فاتت لا يختل نظام الحياة ولا يُصيب الناس حرج ولكن تخرج حياتهم عما تستدعيه الفطر السليمة والعادات الكريمة.

فالثانية هي رُتبة الحاجيات، والثالثة هي رتبة التحسينات. والشريعة جاءت أحكامها لتحقيق هذه المصالح كلها وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.



ولا تضيق هذه الشريعة بحاجات الناس وتحقيق مصالح العباد، لأنها كما قال بعض السلف: (جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها). وبُنيت على قواعد وأحكام على نحو يضمن لها سر البقاء والوفاء بحاجات الناس ومصالحهم المشروعة لما فيها من المرونة والسعة، فهي تفي بمتطلبات الحياة البشرية في كل وقت، مصادرها تُغني الناس عن التماس حل فيما سواها ولن يعدم حاكم أن يجد حُكمًا لحادثة أو قضية تَجِد في كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم نصًا أو استنباطًا. فقد جاء الكتاب شاملاً لأصول الشريعة وقواعدها، وجاءت الأحكام مُفّصلة أحيانًا ومُجملة أحيانًا ليُصبح في يد المجتهدين المصباح الذي يستطيعون على ضوئه استنباط أحكام الجزئيات الحادثة المُتجددة وحاشا لهذه الشريعة أن تتهم بالقصور أو العجز عن الوفاء بحاجات الناس فهل يا ترى أحد أعلم من الله بخلقه إذ يقول: {قل أأنتم أعلم أم الله}.

ونحن إذ نُقرر مرونة الإسلام وسعته، وقدرته على مُسايرة الحياة المُتجددة، وتحقيقه لمصالح العباد أفرادًا وجماعات؛ لا نقصد ذلك الفهم السقيم الذي يفهمه أُناس لهذا الأمر والتقرير على غير المراد، ويذهب بهم الوهم إلى تصور أن الإسلام يقبل كل شيء مما يجد ويحدث كائنًا ما كان إذا ارتأوه هم وزعموه صالحًا من غير عرض على قواعد الشرع ودلائل الأحكام.

إذا عرفنا ذلك كله علمنا أن الشريعة المعصومة ليست أحكامها وتكاليفها موضوعة حيثما اتفق، بل وضعت لتحقيق مقاصد للشرع لقيام مصالح الناس في الدين والدنيا معًا.

وتحقيق هذه المقاصد وتحري بسطها واستنباطها من استقراء موارد الشريعة فيها هو معرفة سر التشريع، وهو علم لابد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهي آيات الكتاب وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالتفصيل في كل موضوع لذلك فهي تسمى « الدلالة التفصيلية»، وتسمى كذلك الأدلة الجزئية، أي التي يدل كل منها على حكم جزئي من أحكام الشريعة، فمثلاً قوله تعالى {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} النور ٢ تدل على حكم الزاني والزانية غير المُحصنين، والتخصيص

بالإحصان في الآية فهم من قوله صلى الله عليه وسلم: [الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا والبكر تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا] النسائي؛ فهذه الآية والحديث يدلان على حكم جزئي هو حكم الزنا في الشريعة للبكر والثيب.

لكن النظر في هذه الأدلة الجزئية وحدها دون النظر إلى كليات الشريعة وقواعدها العامة لخطأ بيِّن يؤدي إلى تضارب الجزئيات ومعارضة بعضها بعضًا من ناحية، ومن ناحية أخرى يؤدي إلى الافتئات على الشريعة باستنباط أحكام تُنسب إليها على غير أساس رغم مخالفتها للشريعة ومعارضتها لها، وهو ما أدى على الجملة إلى ظهور فرق المُبتدعة ـ من معتزلة وخوارج ومُرجئة وظاهرية ـ وإلى ما جرَّته على العالم الإسلامي من نكبات ـ قديمًا وحديثًا ـ نتيجة هذا الفهم والاستنباط السقيم الذي ينظر إلى الجزئيات دون الرجوع إلى كلياتها، فالقواعد الكلية هي القواعد العامة التي دلت عليها تلك الأدلة الجزئية بمجموعها، فإنه مثلاً قد دلت أدلة جزئية كثيرة في الشريعة على رفع الضرر ؛ مثال قوله تعالى: {لا تُضار والدة بولدها} البقرة ٢٣٣ وقوله تعالى: {ولا تمسكوهن ضرارًا لتعتدوا} البقرة ٢٣١، وجاء في الحديث: [لاَ يَمْنَعْ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ] مسلم أي أن الجار لا يمنع جاره عن الإمتناع من خير ولو كانت من ملكه الخاص، ومنها الرد بالعيب في البيوع، وحكم الحجر على السفيه، وشرع القصاص فإن فيه رفع الضرر عن العباد بكف أذى المُعتدين، إذ أن القصاص يؤدي إلى انزجار المُعتدي عادة.. وغير ذلك مما لا يُحصى من شواهد دلت كلها على أن الضرر يُزال. وقد جاء في الحديث: [لا ضرر ولا ضِرار] وهو مروي في الموطأ مُرسلاً، وكذلك أخرجه الحاكم في المستدرك، والبيهقي، والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس، والحديث ضعيف كما ذكر علماء الحديث إلا أن معناه كما رأينا مُستفاد من جملة الشريعة، ومن أدلة جزئية كثيرة فيها، وبهذه الأدلة تقوم القاعدة الكلية أن «الضرر يزال». وبهذا الطريق ـ وهو تتبع المعنى في جزئيات كثيرة ـ تُثبت القواعد العامة مثل قاعدة «رفع الحرج» ـ إلى جانب ثبوتها بالنص العام لقوله تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} الحج ٧٨، وقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» وهي معنى الحديث: [إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما

استطعتم] رواه البخاري ومسلم لذلك فالاتفاق حاصل على أن القادر على جزء من الفاتحة يأتي به، والقادر على ستر بعض العورة فقط يسترها...

فهذه القواعد الكلية هي المرجوع إليها عند النظر في الأدلة التفصيلية، إذ أنها كما تبين أقوى منها رتبة، بل إن الأدلة الجزئية هي أجزاء من تلك القاعدة الكلية فلا يصح أن تُعارضها.

يقول الأستاذ عبد الله دراز ـ في مقدمة الموافقات للشاطبي ـ مُركزًا على ما ذكرنا (فنرى فريقًا ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، وفريقًا يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيُحكم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعًا لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع إليها رجوع افتقار و تسليم لما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المُتمكنة من النفوس الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، وعدم الاعتراف بالعجز مُضافًا إلى ذلك الجهل بمقاصد الشريعة)[١].

طرق أهل الأهواء والبدع:

فقد نبه إلى طريقين من طرق الزيغ والضلال التي تضل بهما فرق أهل الأهواء والبدع:

أولهما: أن تؤخذ الأدلة الجزئية وتهدم بها القواعد الكلية ومثال ذلك من يفترض على المسلمين قتال الكافرين حالاً على الرغم من ضعف المسلمين وقلة عددهم إلى أقصى الحدود بالنسبة للكفار مُستدلاً بقوله تعالى: {وقاتلوا المشركين كافة} التوبة ٣٦ فاستدل بحكم عام للقتال على وجوب القتال حالاً على المسلمين رغم شدة ضعفهم وقلة عددهم وعُدتهم، فيهدم بذلك قاعدة كلية بل قواعد كلية في الشريعة منها « دفع الحرج» فإن ذلك القتال يكون حرجًا شديدًا على المسلمين في هذه الحالة، كذلك مصلحة حفظ الدين ؛ فإن ذلك يؤدي إلى جلب مفسدة عُظمى وهي استئصال شأفة القلة المسلمة المُلتزمة، مما يؤدي بدوره إلى الإخلال

[١] مقدمة الموافقات ١/ ٩.

بمصلحة ضرورية عليا؛ وهي حفظ الدين لعدم بقاء من يقوم بالدعوة إليه ونشره ـ وهذا النظر هو الذي جعل عائشة رضي الله تعالى عنها تعلق على حديث ابن عمر في الشؤم: [الشؤم في ثلاثة في الدار والمرأة والفرس] قالت: « لم يحفظ أبو هريرة، أنه دخل ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: [قاتل الله اليهود يقولون: الشؤم في ثلاثة في الدار والمرأة والفرس] فما روي عن أبي هريرة عرضته عائشة رضي الله عنها على القاعدة الكلية القاضية بأن الأمر كله لله وأن شيئًا من الأشياء لا يضر ولا ينفع بذاته ولا طيرة ولا عدوى.

وهذا ما ذهب إليه أئمة المسلمين كالإمام مالك رحمه الله تعالى حيث جعل هذا النظر أصلاً في الاستنباط فأفتي بناء عليه في حديث خيار المجلس حيث قال بعد روايته للحديث: وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه. إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعًا. فكيف يُثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطًا بالشرع.

ثانيهما: من يستدل بالأدلة الجزئية على صحة مذهبه دون النظر في قواعد الشريعة العامة أو الجمع بين أطراف الأدلة الجزئية كلها في الموضوع ليتبين له صحة مُراد الشارع، وغالب من يستدل بالأدلة بهذه الطريقة ممن يتبع الهوى ويُحكمه، فلا ينظر في الأدلة بمنظار من يُريد الاهتداء إلى الحق وهو مُراد الشارع، بل همه إثبات رأيه بالاستدلال بأي دليل كان.

ومثال ذلك ما فعل الخوارج من الاستدلال بقوله تعالى: {إن الحكم إلا لله} على تكفير عليّ وأصحابه لرضائهم بالتحكيم، ولم يعتبروا بقوله تعالى: {فجزاؤه مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم } التوبة ٣٦ وإلى قوله تعالى: {فابعثوا بحكم من أهله وحكمًا من أهلها} النساء ٣٥ فأرجع الله سبحانه الحكم في الفروج وفي قتل المُحرم للصيد إلى تحكيم البشر من ذوي العدل، فكيف لا يحكّم علي رضي الله عنه ذووا العدل في دماء المسلمين ؟! وهو ما استدل به عليهم ابن عباس في مناظرته لهم.

كذلك مثال ما فعلت المُعتزلة من الاستدلال بقوله تعالى: {من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر} الكهف ٢٩ دون النظر إلى عموم مشيئته سبحانه التي يدل عليها القرآن في مواضع

عديدة كقوله تعالى: {وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين} التكوير ٢٩، وهو ما فعلته المُرجئة كذلك من النظر إلى الأحاديث المُطلقة في إثبات دخول الجنة لمن قال لا إله إلا الله كقوله عليه الصلاة والسلام: [من قال لا إله إلا الله دخل الجنة] الترمذي، دون النظر إلى مقيدات هذا النص من ضرورة ترك أعمال الشرك وإتيان أعمال الطاعات، مع النظر في حقيقة ما تعنيه كلمة لا إله إلا الله من تحقيق التوحيد الخالص في العبارة.. إلى غير ذلك مما يطول بنا المُقام إن استقصيناه.

ثم يقول دراز مُنبهًا على دراسة هذا الموضوع ليفيد المجتهد:

(أن يعرف كيفية استنباط الأحكام فإنا وإن لم نصل إلى مرتبة الاجتهاد والقدرة على الاستنباط فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشرع وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يُشرق في نواحي قلب المؤمن يدفع عنه الحيرة ويطرد ما يلم به من الخواطر)[١].

ما المقصود (بمقاصد الشريعة):

يقصد بها تلك المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع ولا شك أن من أعظم تلك المقاصد رفع الحرج عن الأمة والتيسير عليها في التشريعات والأحكام.

يقول الإمام الشاطبي: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع» وشهد بذلك الكتاب والسنة بأدلة عامة وتفصيلية.

فمن العام الدال على ذلك:

- قوله تعالى: {وما جعل عليكم في الدين من حرج} الحج ٧٨.
- وقوله تعالى: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج } المائدة ٦.
- وقوله تعالى: {يريد الله بكم اليُسر ولا يُريد بكم العُسر} البقرة ١٨٥.

[١] المصدر السابق ١/ ٩.

- وقوله صلى الله عليه وسلم: [أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة] رواه البخاري.
- وما روته عائشة رضي الله عنها: ما خيّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما، وأما عن الأدلة الجزئية فهي مثبوتة في عامة تكاليف الشريعة، ومن ذلك حكم الرخص عامة، وإباحة النظر للأجنبية عند الحاجة، جعل الطلاق ثلاث مرات، إباحة الإفطار للمريض في رمضان، الترخيص في بيع السّلم.. إلى غير ذلك من الأدلة التي لا تكاد تنحصر في الشريعة والتي تدل عامتها على رفع الحرج عن هذه الأمة.

وقد جاءت هذه الشريعة محُققة لمقاصد الشارع في خلقه والتي تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهي تنتظم في أربعة أبواب:

١. العبادات: وهي المُختصة بحفظ الدين.
٢. المُعاملات: وهي المُختصة بحفظ النسل والمال.
٣. العادات: وهي المُختصة بحفظ النفس والعقل.
٤. الجنايات: وهي مخُتصة بحفظ الجميع من جانب العدم.

ومصالح العباد ـ التي شُرعت الأحكام للحفاظ عليها كما أسلفنا ـ تتدرج في ثلاث رُتب:

أولها: المصالح الضرورية: وهي التي تكون الأمة بمجموع أفرادها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها والحفاظ عليها بحيث لا يستقيم النظام إلا بها، وبحيث تؤول حالة الأمة إلى الفساد في حالة الإخلال بها، وهي تتعلق بأصول الأمور الخمسة التي شرعت الأحكام للحفاظ عليها ـ أي الدين والنفس والعقل والنسل والمال ـ بل قد قيل أن الحفاظ على هذه المصالح الضرورية مُراعى في كل ملة.

ففي العبادات: شُرعت أحكام الإيمان في النطق بالشهادتين والصلاة والصيام لتحصيل مصلحة حفظ الدين [١].

وشرع الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدعة وعقوبة المُرتد لدرء الفساد الذي قد يعرض لتلك المصلحة [٢].

[١] هو ما يُسميه الشاطبي مراعاتها من جانب الوجود أي ما يؤدي إلى وجودها.

[٢] هو ما يُسميه الشاطبي مراعاتها من جانب العدم أي ما يمنع انعدامها.

وفي العادات: شرع إباحة تناول المأكولات والمشروبات والملبس والسكن ـ بالقدر الضروري للحفاظ على الحياة ـ تحصيلاً لمصلحة النفس والمال. كما شرع إباحة تناول الميتة والدم وشرب الخمر في حال الضرورة لدرء المفسدة

التي قد تعرض النفس للتلف، وكذلك القصاص والديَّات لحفظ النفس، والحدود لدرء المفسدة التي تعرض مصلحة حفظ العقل للعدم، كذلك المال والنفس.

وفي المعاملات: شرع انتقال الأملاك بعوض ـ كالبيع ـ أو بدون عوض ـ كالهبة والعقد على الرقاب كالاسترقاق، أو المنافع كالعقارات، أو الإيقاع كالنكاح، للحفاظ على مصلحة حفظ النسل والمال.

كما شرع الحدود كحد الزنا، والسرقة، والتضمين بالمال لمنع تفويت هذه المصالح.

وفي الجنايات: فقد شرع كل ما يدخل في هذا الباب من عقوبة المُرتد، والداعي للبدعة، والقاتل للنفس، والحدود عامة لدرء ما يعود على كل تلك المصالح عامة بالإبطال والعدم، كما شرع غنشاء السياسة الشرعية وأحكام الخلافة لتحصيل مصالح العباد من جهة إقامة الولاة القادرين على إقامة الحدود.

ثانيها: المصالح الحاجية:

وهي التي تكون الأمة ـ بمجموعها وأفرادها ـ محتاجة إليها لانتظام أمورها بدون ضيق أو حرج بحيث لو لم تراعى هذه المصالح لما فسد نظام الأمة كلها، بل يكون على حالة غير مُنتظمة لما فيها من حرج وضيق ولهذا لا تبلغ رُتبة هذه المصالح رتبة ما قبلها من المصالح الضرورية.

يقول الشاطبي: « هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الحرج، فلو لم يراع؛ دخل على المكلفين ـ على الجملة [١]– الحرج والمشقة، ولكن لا يَبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة ».

[١] قوله (على الجملة) يعني أنه ليس كل مُكلف يدخل عليه المشقة والحرج إذا فقدت بالنسبة له تلك المصالح، فمنهم من تعود على حياة التقشف فصار التوسع في المأكل والملبس (رُتبة الحاجيات غير مطلوب له ولا يُسبب له عدمه أي حرج ومشقة).

ففي العبادات: شرع الرُخص المُخففة: كرخصة الإفطار للمريض والمسافر، وقصر الصلاة لحفظ الدين.

وفي المعاملات: أباح القرض والمساقاة والسّلم، وجعل توابع العقد لاحقة به كثمرة الشجر وحال العبد لمصلحة حفظ المال.

وفي العادات: أباح الصيد والتَمتُع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشربًا ومسكنًا وملبسًا ومركبًا.

وفي الجنايات: كالحكم باللوث (اللوث هو العداوة الظاهرة بين المقتول والمدعى عليه) والقسامة[١]، وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع، وما إلى ذلك لحفظ النفس والمال.

ثالثها: المصالح التحسينية:

وهي التي تركها لا يؤدي إلى ضيق، ولكن مراعاتها تعني الأخذ بالأليق وبها يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العبادات والعادات والمعاملات.

[١] القسامة: مصدر أقسم قسما وقسامة ومعناه حلف حلفا والمراد بالقسامة ها هنا الأيمان المكررة في دعوى القتل قال القاضي: هي الأيمان إذا كثرت على وجه المبالغة قال: وأهل اللغة يذهبون إلى أنها القوم الذين يحلفون سموا باسم المصدر، كما يقال: رجل زور وعدل ورضي وأي الأمرين كان فهو من القسم الذي هو الحلف والأصل في القسامة ما روي يحيى بن سعيد الأنصاري عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة ورافع بن خديج (أن محيصة بن مسعود وعبد الله بن سهل انطلقا إلى خيبر فتفرقا في النخيل، فقتل عبد الله بن سهل فاتهموا اليهود فجاء أخوه عبد الرحمن، وابنا عمه حويصة ومحيصة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه وهو أصغرهم فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: كبر كبر أو قال: ليبدأ الأكبر فتكلما في أمر صاحبهما فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع إليكم برمته فقالوا: أمر لم نشهده، كيف نحلف؟ قال: فتبرئكم يهود بأيمان خمسين منهم؟ قالوا: يا رسول الله قوم كفار ضلال قال: فوداه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من قبله قال سهل: فدخلت مربدا لهم فركضتني ناقة من تلك الإبل) متفق عليه.

ففي العبادات: شرع إزالة النجاسة وأحكام الطهارة وستر العورة وأخذ الزينة عند المساجد والتقرب بأنواع النوافل من الصدقات والقُربات وغيرها.

وفي العادات: كآداب الأكل والشرب كتناول الطعام باليمين، والشرب قاعداً ومجُانبة المآكل الدنسة والمشارب المستخبثة، كشرب الخمر وأكل الخنزير.

وفي المعاملات: كمنع بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الإمامة والشهادة، وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها.

وفي الجنايات: منع قتل الحر بالعبد؛ أو قتل النساء والصبيان والرُهبان في الجهاد

وهذه الرتبة من المصالح ـ كما يقول الشاطبي ـ لا يخل فقدانها بأمر ضروري أو حاجيّ، وإنما هو من قبيل التحسين والتربية.

درجات الأحكام الشرعية بالنسبة للمقاصد:

ومما يجدر ملاحظته هو أن الأحكام الشرعية ـ التي شُرعت لتحقيق هذه المصالح ومنع ما يُفسدها في كل باب من الأبواب الأربعة المذكورة وهي العبادات والمعاملات والعادات والجنايات، بالنسبة لرُتب المصالح الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية ـ نقول أن الأحكام الشرعية المُتعلقة بكل رتبة منها، منها ما هو واجب أو مندوب أو مُباح أو مكروه أو حرام ـ وهي درجات الأحكام الشرعية التكليفية الخمسة.

فالأحكام الشرعية المُتعلقة بالمصالح الضرورية غالبًا ما تكون في رُتبة الوجوب والتحريم لتعلق تلك الأحكام بأصول الحفاظ على الأمور الخمسة الضرورية ؛ الدين والنفس والعقل والمال والنسل.

أما الأحكام الشرعية المُتعلقة بالمصالح الحاجية أو التحسينية، فهي تشمل درجات التكليف الخمسة من الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم.

فمثلاً في المصالح الحاجية:

أحكام المواريث كحكم أن للذكر مثل حظ الأنثيين هو حكم واجب أما الهبة فهي مُباحة وكلاهما أمر حاجيّ مُتعلق بالمعاملات.

وكذلك تجد أن قصر الصلاة في السفر من قبيل الواجب ـ عند الأحناف ـ بينما الفطر في رمضان للمسافر من قبيل

الندب وهما أمران حاجيان يتعلقان بالعبادات.

وفي المصالح التحسينية:

نجد أن إطلاق اللحية واجبًا، وبيع الخنزير والنجاسات محُرم بينما تناول الطعام باليمين والشرب قاعدًا مندوبًا إليه وهي من قبيل التحسين.

المكملات والمتمات:

وكل مرتبة من رُتب المصالح الثلاث السابقة قد جاءت الشريعة بما ينضم إليها من باب التتمة، والتكملة للأحكام الشرعية الأساسية الموضوعة للمحافظة على تلك المصالح، وهذه التكملات مما لو فرض فقدها لم يخل بحكمة الحكم الشرعي الأصلي أو تحقيق المصلحة المرجوة منه على وجه الجملة.

مثال ذلك

في رُتبة الضروريات:

التماثل في القصاص لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر منه شدة حاجة إذ هو تكميلي.

وفي رتبة الحاجيات:

اعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة لا تدعو إليه الحاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، فهو إذن مُكمل للحاجيّ.

وفي رتبة التحسينات:

مثل آداب الإحداث ومندوبات الطهارة، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها إن كانت غير واجبة.

ويجدر بنا ملاحظة أن التحسينات هي تكملة للحاجيات، والحاجيات تكملة للضروريات فكل رتبة مُكملة لما فوقها.

ومما يُشترط في التكملة أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، فلو فرض أن اعتبار تكملة ما يؤدي إلى إبطال أصلها لم تعتبر التكملة عند ذلك.

ومثال ذلك:

١ـ الجهاد مع ولاة الجور: فقد قال العلماء بجوازه، لأنه لو ترك لكان ضررًا على المسلمين إذ أن الجهاد ضروري والعدالة في الإمام مُكملة للضرورة، فإذا أدى اعتبار التكملة التي هي عدالة الإمام إلى إبطال الجهاد معه الذي هو

ضرورة لم تعتبر العدالة، وهكذا جاءت الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجهاد مع ولاة الجور.

٢ ـ جاء الأمر بالصلاة خلف ولاة السوء، فإن ترك ذلك يؤدي إلى هجر سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة والعدالة في الإمام مُكملة لذلك المطلوب، فلا يَصح أن يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال.

ذكر العلاقة بين رُتب المصالح الثلاث:

وقد فصل الإمام الشاطبي في ذكر العلاقة بين رُتب المصالح الثلاث السابقة الذكر، ونوع الارتباط بينها؛ نوجز منها ما يلي:

١ ـ أن الضروري أصل لما سواه من الحاجيّ والتحسينيّ:

ذلك أن بقاء الدنيا واستمرارها، وكونها مُقدمة للآخرة المُرتجاة، لا يكون إلا بالمحافظة على أصل الأمور الخمسة المذكورة، فعدمها يعني عدم الوجود الدنيوي أو الصلاح الآخروي،

- فلو عدم الدين عدم ترتب إجراء المُرتجى.
- ولو عدمت النفس - أي نفس المُكلف - لما بقي من تدين.
- ولو عدم النسل لم يبق مُكلف.
- ولو عدم المال لم يبق عيش.
- ولو عدم العقل لارتفع أصل التكليف.

فالضروريات إذًا أصلُ لما سواها من المصالح، ومن هنا كانت المصالح الحاجية من مُكملات الضروريات بحيث تنفي عنها الحرج والضيق وتجعلها جارية على الوسط والاعتدال مما هو مطلوب في الشريعة.

كذلك التحسينات فهي مُكملة للحاجيات وحاملة لها على أحسن وجوه الأخلاق والعادات المُستحسنة وبالتالي هي مُكملة للضروريات أيضًا إذ هي فرع فرعها.

٢ - إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق، وذلك مفهوم مما سبق لأن سقوط الأصل يسقط الفرع بلا شك ومثال ذلك أنه:

- لو عدم أصل القصاص لم يبق معنى التَماثُل فيه.
- أو لو فرض رفع أصل البيع لم يبق معنى لشرط عدم الغرر والجهالة فيه.
- أو لو فرض ارتفاع أصل الصلاة لما بقى معنى لتكبيرة الإحرام أو التشهد أو الركوع.

٣ - إنه لا يلزم من اختلال الحاجي أو التحسيني اختلال الضروري.

ذلك لأن ارتفاع وصف من الأوصاف لا يلزم منه ارتفاع الموصوف جملة، مثل ذلك: أنه لو بطل من الصلاة الذكر أو القراءة لا يبطل أصلها، وكذلك اعتبار الجهالة والغرر لا يُبطل أصل البيع، مثل بيع أسس المباني، والأصول المغيبة في الأرض كالجزر واللفت..

كذلك لو اعتبر ارتفاع المُماثلة في القصاص لم يرتفع أصل القصاص.

وشرط في كل ما تقدم أن لا يكون الوصف الباطل ركنًا من الأركان، لأن سقوط الركن يسقط الموصوف جملة كعدم الوقوف بعرفة فإنه يُبطل الحج جملة.

٤ ـ أنه قد يلزم من اختلال التحسيني أو الحاجيّ بإطلاق ـ أي اختلالاً تامًا بعدمه ـ أن يختل الضروري بوجه ما.

لو اقتصر المصلي علي أركان الصلاه فقط دون مندوباتها جملة فإن صلاته تكون إلى اللعب أقرب، ومن هنا قول من قال بِبُطلانها.

وكذلك فإن كل حاجيّ أو تحسينيّ إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ومحسن لصورته؛ فهو يدور بالخدمة حواليه ـ حسب تعبير الشاطبيّ ـ.

مثال: إن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السور خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه ؛ وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عمّا هو فيه من مُناجاة ربه والوقوف بين يديه... إلخ.

ولو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجًا للمصلى واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضًا لكان خليقًا باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن هنا فإن هذه المُكملات للضروري خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلى عنها لكان خللاً فيه بلا ريب.

٥ ـ أنه ينبغي المحافظة على الحاجيّ والتحسينيّ للضروري.

وهو مبني على معنى ما سبق ذكره، إذ الضروري هو المقصود الأول للشريعة.

وها هنا أمر هام ينبغي التنبيه عليه والتَفطن له، وهو الدليل على صحة ما ذكرنا من أن مقاصد الشريعة تنحصر في المحافظة على رتب المصالح الثلاث ـ الضرورية، والحاجية، والتحسينية ـ فإن كثيرًا ممن غلبت عليه صبغة الظاهرية، واتخذها منهجًا في النظر ـ وإن لم

يُصرح بذلك أو حتى لم يدري به أو يقصد إليه ـ سيعترض على ما ذكرناه في هذا الأمر مُستدلاً بأنه لا نص عليها من كتاب أو سنة !

إلا أن إثبات ذلك إنما يكون بطريق قطعي آخر، وهو الاستقراء، أو تَتَبُّع هذه المعاني في الجزئيات حتى يحدث منها القطع على أن ذلك المعنى مقصود للشارع، وهو شبيه بدليل التواتر إذ أن قوة المتواتر إنما جاءت من انضمام الأفراد معًا خلافًا لما ثبت بدليل الآحاد، وهي نفسها فكرة الإجماع التي انبنى عليها اعتباره، إذ أن للاجتماع خاصية ليست للافتراق ـ كما يقول الشاطبي ـ فالدليل قد يكون في أصله ظنيًا إلا أن تواتر معناه وكثرة شواهده تجعله في رُتبة القطع.

يقول الإمام الشاطبي في معرض إثباته لقطعية المصالح المذكورة آنفًا بعد أن ذكر أنه لا مستند متعين لها من نص:

(وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة. وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها

شرعًا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يَثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ؛ على حد ما ثبت عند العامة من جود حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه، وما أشبه ذلك. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمُطلقات، والمُقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه حتى أَلْفَوْا أدلة الشرعية كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن الأحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم ؛ إذ لو اعتبر في آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مُفيدًا للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن. لكن للاجتماع خاصة ليست للافتراق: فخبر واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر واحد وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض. فكذلك هذا ؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.. فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مُقتضاها، والمُتأملين لمعانيها، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث). [1]ا.هـ.

وبعد.. فإن المصلحة أيًا كان نوعها أو رُتبتها إما أن تكون قد جاءت أحكام شرعية بتحصيلها وتُسمى مصالح مُعتبرة، وإما أن تكون قد جاءت أحكام شرعية تلغيها كمصلحة المُرابي التي أُلغيت بنص تحريم الربا وتُسمى «مصالح مُلغاة».

وتبقى طائفة أخرى من المصالح مُترددة، فهي وإن لم يرد دليل مخصوص في الشرع يُبيّن اعتبارها أو إلغائها، فإن جملة تصرفات الشارع قد دلت على اعتبار هذه المصلحة لا بدليل مخصوص معّين لسكوت الشارع عن ذلك.

وهذا الطائفة من المصالح هي التي أسماها الأصوليون «المصالح المُرسلة» فهي مصالح من جنس مصالح الشريعة الضرورية أو الحاجية أو التحسينية وتؤدي إلى حفظ مقاصد الشرع، وإنما سُميت مُرسلة لأنه لا دليل خاص ـ من كتاب أو سنة أو قياس ـ يَشهد لها بالاعتبار أو بالإلغاء. وقد اتفق سلفنا الصالح من الصحابة والتابعين والفُقهاء والأئمة المُعتبرين على اعتبارها والعمل على تحصيلها كما سنُبين بعد.

(والجماعة الإسلامية تستفيد من هذا النوع من اعتبار المصالح كقاعدة عامة في تخطيط سياستها الخارجية تجاه التجمعات الكافرة أو الفاسقة، وكذلك في تخطيط سياستها الداخلية في حقول التنظيم والتربية).

والحديث عن المصلحة المُرسلة طويل، وهو موضوع الباب الثاني إن شاء الله تعالى حيث الحديث هناك عن معناها وضوابطها التي تجعل المصلحة المُراد تحصيلها مطلوبة للشارع بالفعل ؛ فكم من مصلحة

[١] الموافقات ٢/ ١٥.

آتاها صاحبها وسار في تحصيلها وجلبها وهي غير مُفيدة شرعًا لمخالفتها للنص أو الإجماع أو لعدم دلالة الشرع على اعتبارها جملة.

ثم كلمة أخيرة تتعلق ببعض الضوابط المُتعلقة بتحصيل مقاصد الشارع، ذلك أنه لا يجوز تحصيل تلك المصالح المقصودة للشارع بغير الوسائل الشرعية لذلك؛ فمثلاً مصلحة المُتعة بالوطء من مقاصد الشرع إلا أنه لا يصح تحصيلها بالزنا، لأنه وإن شابه المصلحة من حيث كونه مُشتملاً على اللذة، لكن النص أوضح أنه داخل ضمن نطاق المفاسد في الحقيقة؛ إذ هو مُناقض للمقاصد المفيدة والتفاوت بين رُتبها التي بها تم ضبط المصالح الشرعية وأولوياتها، فلا يصح تحصيل تلك المصلحة إلا بالنكاح الشرعي.

كذلك فإن هناك من الأعمال ما لا يُخالف في ظاهره المقاصد المُعتبرة، لكن ينقلب بسبب سوء المَقصد إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها، ذلك أن النيات والمقاصد مُعتبرة في صحة الفعل وموافقته لمقاصد الشارع.

قال صلى الله عليه وسلم: [إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوي] مُتفق عليه.

ويقول الشاطبي في صدد شرحه لهذا الأمر:

(إن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، آخذ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم لم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقض الشرع في ذلك الأخذ من حيث: صار كالفاعل لغير ما أُمر به والتارك لما أُمر به) [١]ا.هـ.

ويقول ابن القيم في نفس المعنى:

(فعلم أن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأمثالها..) إلى قوله: (وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات مُعتبرة في التصرفات والعادات، كما هي مُعتبرة في التقربات والعبادات ؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حرامًا، وصحيحًا أو فاسدًا، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مُستحبة أو محُرمة أو صحيحة أو فاسدة).

[١] الموافقات ٢/ ٢٣٣.

ودلائل هذه القاعدة تفوق الحصر، فمنها قوله تعالى في حق الأزواج إذا طلقوا أزواجهم طلاقًا رجعيًا: {وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحًا} البقرة ٢٢٨ وقوله: {ولا تمسكوهن ضِرارًا لتعتدوا} البقرة ٢٣١ وذلك نص في أن الرجعة إنما مّلكها الله تعالى لمن قصد الصلاح دون من قصد الضرّار، وقوله في الخُلع: {فإن خِفتم إلا يُقيما حدود الله فلا جُناح عليهما فيما افتدت به} البقرة ٢٢٩ وقوله: {فإن طلقها فلا جُناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يُقيما حدود الله} البقرة ٢٣٠، فبين تعالى أن الخُلع المأذون فيه والنكاح المأذون فيه إنما يُباح إذا ظنا أن يُقيما حدود الله. وقال تعالى: {من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مُضار} النساء ١٢ فإنما قدم الله الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصي

الضِرار ؛ فإن قَصَدَه فللورثة إبطالها وعدم تنفيذها..). [١]

ومن أمثلة ذلك نكاح المُحلل، فهو ظاهرًا نكاح مشروع تم بالطريقة المشروعة إلا أن المقصد منه ليس العقد بنية الزواج حقيقة، بل لتحليلها إلى زوجها الأول وهو مخُالف لمقصد الشارع في ذلك، فصار نكاحًا غير مشروع حقيقة. ولُعن فاعله وسُمي المُحلِل «التيس المُستعار» !

وقد سُئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يُقاتل شجاعة ويُقاتل حَمية ويُقاتل رياء أي ذلك في سبيل الله فقال: [من قاتل لتكون كلمة الله هي العُليا فهو في سبيل الله] رواه البخاري ومسلم.

فظاهر الجهاد واحد لكنه يتردد بين المصلحة والمفسدة حسب اختلاف قصد المُقاتل ويجري ذلك الأمر في باب الحيل غير المشروعة عمومًا.

وكما أن الأصل هو العمل بالظاهر وترك التأويل ، إلا أن ذلك يجب أن يكون مستصحبا لتدبر المعاني والنظر في مقاصد المكلف واعتبار مآلات الأفعال ، حيث أن الأفعال التي طلبها الشرع لا تخلو عن الحكمة التي تتضح من ظواهر نصوصها ، والتي يجب أن يقصد اليها المكلف وأن تستتبع بعملها ما أراد الشارع أن ينتج عنها (وهو مآلاتها) . فأهل السنة هم وسط بين الظاهرية الذين يتعبدون بالألفاظ دون النظر للمعاني ، ويتعللون بالعمل بالظاهر ، ومثلهم من الخوارج الذين لم يراعوا القصد من النصوص حيث تمسكوا بظاهر قول لله

[١] أعلام الموقعين ١/ ٥٩.

تعالى «إن الحكم إلا لله» ليكفّروا علياً ومعاوية ، ولسنا كمن أهمل النصوص وأعرض عن الواضح البين من ظاهر كلام الله ورسوله وادعى أمن له باطنا ، أو أنه ليس مرادا ويجب تأويله ! ولأهل السنة يثبتون الظاهر ، مع إعتبار المقصد من النص ، والنظر في مآله ليصلوا إلى مناط تطبيقه في واقعة من الوقائع .

وقد تقدم القول في أهمية إعتبار المقاصد في الأعمال . ويجب هنا إعتبار العمل مع القصد، ويقع في أربعة أقسام ، تتعلق بفعل[١] المكلف و قصده في موافقة الشرع أو مخالفته . وهذا الباب محكوم بحديثين : «إنما الأعمال بالنيات» [٢] وحديث «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ «[٣]

النظر في علاقة النية والفعل واللفظ:

القسم الأول : أن يكون شكل الفعل موافق للشرع وقصد المكلف موافقة للشرع :

وهذا كما في غالب أعمال الناس من الصلاة والزكاة وغيرها، وهذا صحيح بإطلاق .

القسم الثاني : أن يكون شكل الفعل مخالفا للشرع وقصد المكلف مخالفة الشرع :

وهذا كما يقع في شرب الخمر ولعب الميسر عن قصد وتعمد، وحكمه الإثم بإطلاق .

القسم الثالث : أن يكون شكل الفعل موافق للشرع وقصد المكلف مخالفة الشرع :

أولا : أن لا يعلم بأن الفعل موافق : مثال من شرب عصيرا وهو يظن أنه خمرا أو من وطئ امرأته وهو يظنها أجنبية ، فالفعل هنا وقع موافقا للشرع دون علم المكلف بذلك ولكن المكلف قصد المخالفة . وفي هذه الحالة يقال أن المفسدة لم تقع فلا عقاب ولكن يقال كذلك أنه فعل أمرا غير مأذون فيه فوجب الجزاء ، والحق أنه يأثم دينا ولكن لا حدّ عليه في الدنيا .

ثانيا : أن يعلم أن الفعل موافق ، ولكنه يقصد المخالفة : فهذا هو النفاق ، كمن يصلي صلاة صحيحة أمام الناس ويعلم أنها صلاة مكتوبة عليه ولكنه يقصد بها الرياء والسمعة

[١] ذكرنا الفعل وقصدنا الفعل أو الترك على مذهب من قال أن ترك الفعل فعل

[٢] البخارى وأبو داود وبن ماجة

[٣] رواية البخاري، باب الصلح ومسلم باب الأقضية عن عائشة.

أو الجاه والمال ، فهذا كذلك لا حدّ عليه في الدنيا ولكنه يأثم دينا . وكذلك الحيل غير المشروعة والتي حرمها الله سبحانه كما في المحلل وغيره ، والذي أرادوا تصحيحه على أساس أن الشرط المتقدم لا يؤثر في صحة العقد، وعجبا لهذا ، فالمخالف يعلم أنه مخالف وقصده المخالفة وإنما يوقع العمل على شكل الموافقة ليحتال على الله[١] . **والشرط مؤثر متقدما ومقارنا على الصحيح من مذاهب الفقهاء والأصوليون**[٢] .

القسم الرابع : أن يكون الفعل مخالفا للشرع وقصد المكلف موافقة الشرع :

أولا: أن يكون عالما بالمخالفة ، ولكنه يقصد الموافقة ، وهذا هو الإبتداع .

ثانيا : أن يكون جاهلا بالمخالفة ، **وهو يقصد الموافقة ، فينظر فيه من وجهين :**

١. أن العمل وقع حقيقة مخالفا للشرع ، فيجب أن لا يعتبر .

٢. أن القصد كان الموافقة وأن المخالفة إنما للجهل لا لغيره ، فهو لم يقصد المعاندة ، بل العكس قصد الموافقة ، فيجب أن يعتبر .

وهذا معترك تتناطح فيه الأنظار . فمن الفقهاء من صحح العمل حسب القصد بإطلاق ، ومنهم من لم يصححه بإطلاق من حيث مخالفته في ذاته للشرع ، ومنهم من توسط، فصحح ما يمكن تصحيحه من المعاملات ولم يصحح العبادات ، وقد كان من دعاء الإمام أحمد رحمه الله في سجوده (اللهم من كان من هذه الأمة على غير الحق ويظن أنه على الحق! فرده إلى الحق ليكون من أهل الحق)[٣].

كذلك فإن قاعدة « سدّ الذرائع « والتي إعتبرها الأصوليون ربع الشريعة ، تقوم على إعتبار المقاصد .

[١] راجع أعلام الموقعين ج٣ ص٩٥١-٣٠٤ وج٤ ص١-٧١١ فقد استوفى الغاية في الرد على الحيل، والموافقات ج٢ ص٥٨٣ وبعدها

[٢] راجع في ذلك باب الشرط في كتب الأصول من باب الأحكام الوضعية

[٣] البداية والنهاية بن كثير ج٠١ ص٣٤٣

الباب الثاني

المصالح المُرسلة

تقدمة

ويتكون هذا الباب من ثلاثة فصول:

الفصل الأول: عن تعريف المصلحة المُرسلة وأدلتها وأمثلة عليها وضوابطها.

الفصل الثاني: عن تعريف البدعة وأقسامها وضوابطها.

الفصل الثالث: في الفرق بين المصلحة المرسلة والبدعة.

وإن مقصدنا الرئيسي هو موضوع الفصل الأول عن المصلحة المرسلة، إلا أنه قد حدانا إلى الكلام عن البدعة والفرق بينها وبين المصلحة المُرسلة هو أن بعض من قلَّ حظه من العلم، أو استولى عليه الهوى قد أدخل البدعة في باب المصالح المُرسلة واعتبرهما جنسًا واحدًا ولا فرق؛ فجعل البدع مُنقسمة إلى بدعة حسنة وبدعة سيئة ـ مُعتبرًا ما ورد عن بعض الأئمة في ذلك التقسيم ـ ثم اعتبر أن البدعة الحسنة كالمصلحة المُرسلة في أن كلاً منهما لم يأت في الشرع ما يدل عليه على الخصوص؛ بل ورد ما يدل على اعتبارها جملة لا تفصيلاً ـ كما سيأتي ـ فلا فرق إذن بين البدعة وبين المصلحة المُرسلة. هكذا قالوا! فوجب أن نُبين الفرق بين النوعين، بعد تفصيل معناهما وضوابطهما، حتى لا يَغتر بذلك أحد.

والله تعالى الموفق،،

الفصل الأول: المصلحة المُرسلة وعلل الأحكام

ذكرنا قبل أن الأحكام الشرعية مُعللة بجلب المصالح ودرء المفاسد للخلق عامة، وقد ارتبطت هذه الأحكام بعلل ـ سواء منصوص عليها أو مُستنبطة من النصوص ـ هذه العلل هي المعاني التي تُناسب أن يكون الحكم الشرعي قد شرع لأجلها ولتحصيل مصلحتها.

وهذه العلل - أو المعاني المناسبة للأحكام - أو المصالح التي يجلبها الحكم الشرعي لا تخلو أن تكون أحد ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الشرع قد شهد بقبولها، فجاء فيه ما يُفيد اعتباره لهذه المصلحة أو لهذا المعنى المناسب، مثال ذلك: شريعة القصاص لحفظ النفوس والأطراف وغيرها، فحفظ النفس معني مناسبًا للحكم بالقصاص.

ثانيًا: ما شهد الشرع بعدم قبولها أو الرغبة في تحصيلها، مثال ذلك مصلحة لذة الوطء بطريق الزنا، فإنه وإن دل الشرع على الرغبة في تحصيل لذة الوطء، إلا أن ذلك عن طريق النكاح، فلا يكون المعنى المناسب - وهو تحصيل اللذة - علة للزنا، ولا تكون مصلحة مُعتبرة شرعًا، بل مُلغاة.

ومثال آخر: من أفتى لمن واقع في نهار رمضان بأن الكفارة صيام شهرين مُتتابعين، محُتجًا بأن عتق الرقبة لن

يزجره عن الوقاع في نهار رمضان لقدرته على العتق دومًا. وهي مصلحة غير مُعتبرة - أي اعتبار هذه الكفارة لضمان انزجاره لأن العلماء في هذه المسألة بين قولين: إما قائل بالتخيير بين الكفارات بالعتق أو الصوم أو الإطعام أو بالترتيب بينها ولا ثالث لهما، والشرع جعل الانزجار بالقصاص عن طريق أحد الثلاث سواء التخيير أو الترتيب، أما فرض واحدة منها على التعيين لتحصيل مصلحة الانزجار فهو ما لم يشهد له الشرع، والوصف وإن كان مُناسبًا إلا أنه مُعارض بالنص الذي لا يحتمل إلا الوجهين السابقين فكان ملغي.

يقول الشاطبي في تعريف هذا القسم:

(ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله، إذ المناسبة لا تقتضي الحكم بنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقليّ، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله، فإن المُراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده، كان مردودًا باتفاق المسلمين).[١] اهـ.

[١] الشاطبي: الاعتصام ٢/ ٣١١.

ثالثًا: ما سكت عنه الشرع، فلم تشهد دلائل خاصة ـ من نص أو إجماع ـ باعتباره أو بإلغائه. فهذا على ضربين:

أولاً: أن لا يكون جنس المعنى المناسب ـ أو جنس المصلحة ـ له أي شاهد في تصرفات الشرع بعامة: مثل أن يُقال إن منع القتل؛ للميراث هو المعاملة بنقيض المقصود: فإن هذا المعنى ـ وهو المعاملة بنقيض المقصود ـ وإن كانت مُعتبرة ومناسبة في هذا النص؛ إلا أنها تقديرية ولم ترد في أي موضع آخر في الشرع بحيث يظهر أن الشارع يُعتبر دومًا في العقوبة المعاملة بنقيض المقصود.

ثانيًا: أن يكون الشرع قد اعتبر جنس هذا المعنى، وأن يكون ملائمًا لتصرفاته على الجملة باستقراء أدلة جزئية كثيرة دون دليل خاص معين.

وهذا القسم هو ما يُطلق عليه «المصلحة المُرسلة». ويكون تعريفها على ذلك: «أنها المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها أو إلغائها، وإن لاءمت تصرفات الشرع على الجملة دون دليل خاص معين».

ولابد من أمثلة توضح ما سبق أن تقرر من معنى المصلحة المُرسلة مما عمل به السلف:

١ ـ *جمع المصحف وتدوينه:* فإنه لم يرد نص خاص يُفيد ذلك، ولكن الصحابة رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعًا من الأمر بحفظ الشريعة ومنع الاختلاف فيها، والقرآن هو أصلها فلو ضاع لأدى إلى الاختلاف، والنهي عن ذلك مقطوع به في الشريعة مشهود له في نصوص عديدة منها، فكانت مصلحة جمعه وحفظه مصلحة مقصودة للشارع

وإن لم يأت نص معين يُفيد ذلك الجمع.

٢ ـ *اتفاق الصحابة على حد شارب الخمر:* فإنه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن له حد مُقدّر بل جرى مجرى التعزير، ثم كان في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه أربعين جلدة عن طريق النظر، ثم في عهد عثمان رضي الله عنه صار ثمانين جلدة لقول علي رضي الله عنه: (من سكر هذى ومن هذى افترى؛ فأرى عليه حد المُفتري).

يقول الشاطبي: (ووجه إجراء المسألة على الاستدلال المرسل أن الشرع يقيم الأسباب في بعض المواضع مقام المُسببات، والظن مكان الحكمة، فقد جعل الإيلاج في أحكام كثيرة يجري مجرى الإنزال، وجعل الحافر للبئر في محل العدوان - أي المُعتدي - وإن لم يكن ثمّ مُردٍ كالمردي نفسه، وحرم الخلوة بالأجنبية حذرًا من الذريعة إلى الفساد.. فرأوا الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة الهذيان، فإنه أول سابق إلى السكران - قالوا - فهذا من أوضح الأدلة على إسناد الأحكام إلى المعاني التي لا أصول لها (أي على الخصوص) وهو مقطوع به في الشريعة عن الصحابة رضي الله عنهم) اهـ.

٣ - إجماع الخلفاء الراشدين على تضمين الصنّاع:

وهو أن يضمن الصانع للشيء قيمته لدى صاحبه بحيث لو أصابها تلف عنده دفع القيمة. قال الشاطبي: (قال علي رضي الله عنه: لا يصلح الناس إلا ذلك ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصُناع وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال والأغلب عليهم التفريط وعدم الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إليهم لأفضى إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع كلية وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين)[١].

ومصلحة حفظ المال مقطوع بها في الشريعة، مشهود لها بأدلة غير محصورة، كما أن مبدأ الضمان مُستقر في الشريعة في جزئيات كثيرة كذلك، فالحكم بالتضمين على الصناع هو عين المصلحة المُرسلة.

٤ - اتفاق الصحابة على قتل الجماعة بالواحد:

وهو من باب إجراء المصلحة المُرسلة في الضرورات، ذلك أنه - كما يقول الشاطبي - لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو مذهب.. مالك والشافعي، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم وقد قتل عمدًا، فإهدار دمه وعدم

[١] الاعتصام ٢/ ٩١١.

الاقتصاص من قاتليه خرما لمبدأ القصاص، وجعل الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المُنفرد فإنه قاتل تحقيقًا والمُشترك ليس بقاتل تحقيقًا.

ولا مجال لدعوى التعارض بين هذا الحكم وبين قوله تعالى: {الحر بالحر والعبد بالعبد} إذ أن الآية إنما تُنكر ما كان سائدًا في الجاهلية من قتل الذكر بالأنثى والحر بالعبد للتفاضل بين الأحياء العربية في الشرف.

يقول الشافعي: (فإن قال قائل: أرأيت قول الله عز وجل: { كُتب عليكم القصاص في القتلى.. } هل فيه دلالة على أن لا يُقتل حران بحر، ولا رجل بامرأة؟ قيل له: لا نعلم مخُالفًا في أن الرجل يُقتل بالمرأة؛ فإذا لم يختلف أحد في هذا ففيه دلالة على أن الآية خاصة.. إلى قوله: (أخبرنا مُعاذ بن موسى عن بكير بن معروف عن مُقاتل بن حيان قال قال مُقاتل: وأخذت هذا التفسير من نفر ـ حفظ منهم مجاهد والضحاك والحسن ـ قالوا قوله تعالى: { كُتب عليكم القصاص في القتلى} الآية، كان بدء ذلك في حيين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام بقليل، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر، فأقسموا بالله ليقتلن بالأنثى الذكر وبالعبد منهم الحر، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا)[1]ا. هـ

وغير ذلك كثير من الأمثلة ذكر الشاطبي طرف منها، فليراجعه من شاء في الاعتصام جـ.٢

يتضح مما سبق أنه لا يمكن أن نجد مصلحة لم يدل الشرع عليها، وإن ورد شيء من ذلك ـ

– فإما أن لا يكون مصلحة بأن يكون من قبيل المصلحة المتوهمة لا الحقيقة.

مثال المصلحة المتوهمة: ما اعتبره البعض مصلحة في أن تصرف أموال الزكاة على المشاريع العامة والمرافق وما إلى ذلك نظرًا إلى أن الغرض الرئيسي للزكاة هو جلب

[١] الأم للشافعي ٦/ ١٢

المصلحة العامة وهذه الأمور هي مصالح للعباد فيصح أن تُصرف فيها الزكاة وهذا المصلحة مُتوهمة بلا جدال، لأنها معارضة للنص الثابت في قوله تعالى: {إنما الصدقات للفقراء والمساكين..} التوبة ٦٠.

أما المصالح الحقيقية فهي مُعتبرة في الشرع بأجمعها، فإن الشرع لم يترك مصلحة إلا دل عليها، كما أجمع عليه الفقهاء: وذلك لازم من قولهم أنه ما من واقعة إلا ولله تعالى فيها حكمًا [١]، ومن المعلوم أن الوقائع في الدنيا غير مُتناهية بينما النصوص الواردة محصورة مُتناهية، فيكون الاستدلال على حكم الله في الوقائع التي لم يَثبت فيها نص هو عن طريق إدراجها في مقاصد الشرع العامة.

-وإما أن يكون دل عليها الشارع من حيث لم يعلم هذا الناظر في الشريعة

وهو المجتهد المُخطئ الذي أشرنا إليه إن كان أهلاً للاجتهاد.

يقول الغزالي: (والصحيح أن الاستدلال في الشرع لا يُتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو الرد فإنا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى).

ومن هذا المُنطلق نقول: أن كل ما ورد عن بعض الأئمة من عدم حُجية المصالح المُرسلة فهو عند من يعرفها بأنها: (

لم يرد دليل باعتبارها ولا إلغائها) ونحن مع هؤلاء الأئمة في أن هذا المعنى غير مُعتبر ولكن ظهر الفرق بين هذا التعريف وبين تعريفنا السابق المُقيد بأنه لم يرد دليل خاص باعتبارها أو إلغائها؛ وإن دلت عليها جملة تصرفات الشرع.

ومن هنا وجب التنبيه على أنه لا يجب على الباحث أن يُضيع وقته بين قول فلان أنها حُجة وقول الآخر أنها ليست حُجة دون أن يُدقق في مقصود كل عالم بهذا المُصطلح إذ أنه كما يُقال: (لا مشاحة في الاصطلاح).

[١] وذلك مبني على أن الحق واحد وأن مُصيبه من المجتهدين مُثاب مرتين، ومن أخطأ فهو مُثاب مرة واحدة، لقوله صلى الله عليه وسلم: [الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر].

وأما حسب تعريفنا للمصلحة المُرسلة ـ الذي نقلناه آنفًا عن الشاطبي ـ فإنه لا يُظن بعالم أن يقول أنها ليست بحُجة.

أمثلة من عمل أئمة المسلمين بالمصلحة المُرسلة ـ **وإن اختلفت تسميتها لديهم.**

أولاً: الإمام الشافعي:

ما جاء عنه في جعل استيلاد الأب جارية الابن سببًا لنقل الملك إليه من غير ورود نص فيه، ولا وجود أصل معين يشهد بنقل الملك، والقدر المصلحي فيه استحقاق الإعفاف على ولده، وقد مست حاجته إليه فيُنقل إليه الملك.

ثانيًا: الإمام أبو حنيفة:

قال بتضمين الأجير المُشترك، وإن لم يُخالف عمله ما اتفق عليه مع المُستأجر، إلا ما هلك تحت يده بغير فعله كموت وسرقة ونحوهما، ولكن لا يصدق على ذلك إلا ببينة يُقيمها، وظاهر بناء فتواه على المصلحة المُرسلة لما ورد من قبل في تضمين الصُناع، والأجير المُشترك من نفس الباب وإن كان من وجه ما أجيرًا جاء بها عليه مما تعاقد على أدائه، ولكنه شريك من وجه آخر، ويجب عليه الضمان لما بيده حتى لا تنسد حاجة الناس في اتخاذ الأُجراء الشُركاء.

ثالثًا: الإمام مالك:

فإن فتواه بقتل الزنديق وإن نطق الشهادة مظهرًا التوبة، فإن الزنديق غير المنافق، فالمنافق لا يعلم كفره ظاهرًا إلا بالمُخايلة والتلويح دون التصريح، بينما الزنديق هو من اطلع الإمام على كفره ببينات قاطعة، ثم يعتصم بالشهادة مُظهرًا التوبة من الكفر عدة مرات، فإن قتل مثل هذا مصلحة حتى لا ينفث سمومه في المجتمع الإسلامي مُتسترًا تحت رداء الدين، من باب ما قصد إليه الشرع من حفظ الدين.

رابعًا: الإمام أحمد:

مثل ما نقله عنه ابن القيم عن رواية المروزي أنه قال: والمُخنّث يُنفى لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف

به عليهم حبسه، وقد أوردها ابن القيم في معرض حديثه عن عمل الإمام أحمد بالسياسة الشرعية [١].

وعلى العموم فلعل ما أوردنا من شواهد، تحل كثيرًا من الإشكالات في كلام العلماء - ومن ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (... والقول بالمصالح المُرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن الله غالبًا وهي تُشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك)... إلى أن قال... (والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل إن الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي صلى الله عليه وسلم، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، ولكن ما اعتقده العقل مصلحة، وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس مصلحة). [٢]

فقصد شيخ الإسلام أنه ليس هناك مصلحة لم يدل عليها الشرع، ولذلك فشيخ الإسلام يقصد بالمصلحة المُرسلة هنا التي يزعم أنها ليس عليها دليل من الشرع لذلك قال في آخر كلامه: (والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط) ثم قال: (ولكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دل عليه [٣] من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة).

وكلام ابن تيمية هذا حق إذ أن القول بأن المصلحة ما لا يدل عليه دليل مُطلقًا قول باطل، وهذا ما لا يقصده العلماء في بحث المصالح المُرسلة.

ويتبين مما سبق أن جميع العلماء يحتجون بالمصلحة المُرسلة على حسب تعريف الشاطبي، ولكنهم يختلفون في تسميتها. يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (والمشهور أن القول بالمصالح المرسلة مذهب مالك، وأن الجمهور على خلافه وليس هذا القول صحيحًا على إطلاقه؛ فإن بعض علماء الأصول جعل القول بها من مسالك العلة للقياسي فأدخلوه

[١] أعلام الموقعين ٤/ ٧٧٣.
[٢] ابن تيمية: الفتاوي جـ ١١/ ص ٤٤٣.
[٣] أي دل الشرع عليه إما بنص معين أو بجملة تصرفاته ومقاصده وحفظه لهذه المصلحة عامة.

فيما يسمونه المناسبة أو المعنى المناسب وعدّها بعضهم من أنواع الاستدلال لا من أصول الأحكام فالأكثرون يقولون بها وإن اختلفوا في اسمها[١]).

الأدلة على حُجية المصالح المُرسلة:

أولاً: أن القول باعتبار المصلحة المُرسلة وبناء الأحكام عليها مبني على ما سبق أن ذكرنا من أن الشريعة قد وضعت جالبة للمصالح، دارئة للمفاسد في أحكام الدارين الدنيا والآخرة، وأن مبناها ـ في أحكام المعاملات خاصة ـ على معاني معقولة وعلل مناسبة لها يُقصد بها تحقيق مقاصد الشرع من حفظ مصالح العباد سواء، فالاستحسان قد ذمه من ذمه بمعنى من المعاني وهو أنه دليل ينقدح في عقل المجتهد لا يستطيع التعبير عنه، أما بمعنى ما أوضحه الشاطبي مثلاً

في الاعتصام فهو معنى مُعتبر بلا خلاف ولا مُشاحه في الاصطلاح.

ثانيًا: أن الشريعة الإسلامية كما هو مُقرر ـ عامة لكل الناس، وأبدية تفي بمصالح البشر في كل زمان، وكلية تشمل كل البشر على اختلاف أحوالهم يقول الشاطبي: (إذا ثبت أن الشارع قد قصد إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعًا لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد لكن الشرع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديًا وكليًا وعامًا في جميع أنواع التكليف والمُكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله).اهـ. [٢]

[١] إرشاد الفحول للشوكاني: ذلك أن البعض لا يَعتبر أنها دليل شرعي مُستقل بذاته بل اعتبر أنها أحد فروع القياس، فإن باب الوصف المناسب المُرسل الذي ذكرناه من قبل ـ وهو الذي يبني عليه في اعتبار المصلحة المُرسلة ـ إنما يتخرّج للمُجتهد في ثنايا دراسته للعلة وأوصافها، ومسالك استخراجها، وشروط اعتبارها ـ ومن هذه الأوصاف الوصف المناسب الملائم لتصرفات الشرع وإن لم يشهد له أهل معين مخصوص باعتبار أو إلغاء وهي المصلحة المُرسلة كما قلنا، فجعل بعض الأصوليين المصلحة المُرسلة من باب القياس كما ذكر الشوكاني.

[٢] الموافقات ١/ ٧٣.

ومعلوم أن الأحكام المبنية على النصوص بعينها محدودة، لأن النصوص محدودة، بينما الحوادث والوقائع غير محدودة، فوجب أن تُبنى الأحكام بموجب المصالح - بضوابطها - حتى تفي الشريعة بحاجات الناس المُتجددة والمُتغيرة على مّر الزمان حتى لا يدعى مُدعٍ بقصور الشريعة عن الوفاء باحتياجات الناس في مُختلف العصور والأمكنة والأحوال. وهذا الدليل يصدق على كل وسائل الاجتهاد والاستنباط كما في المصلحة المُرسلة.

ثالثًا: أن البناء على الوصف المناسب الملائم لتصرفات الشرع، الذي تشهد له القواعد الشرعية بجملتها - وإن لم يشهد له نص معين باعتبار أو إلغاء - واجب شرعًا وإلا كان إغضاءً عن دليل دلّ عليه الشرع فإنه إن قيل: لم يشهد له دليل مُعّين بالاعتبار؟ قيل: كذلك لم يشهد له دليل مُعيّن بالإلغاء، فتساويا. ثم بقي أن جملة تصرفات الشرع دلت عليه فكان الأصل اتباعه لا تركه.

رابعًا: إجماع الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام الأعلام على العمل بموجب المصلحة المُرسلة، وقد سبق في طيّ البحث ذكر ما جرى عليه الصحابة في هذا المعنى وكذلك ما ورد من فتاوى الأئمة الأعلام بناء عليها وهو دليل مقطوع به في صحة اعتبارها عند من جعل هدي السلف الصالح نبراسًا له.

ضوابط المصلحة المُرسلة:

إن من أهم الأمور التي تختص بمسألة المصلحة المُرسلة هو ضبط هذه المصلحة بضوابط تمنع المُغرضين من استغلال مثل هذا الأصل العظيم في التَلاعب بأحكام الشريعة وإدخال فيها ما ليس منها بدعوى أنها مصلحة وأن المصالح مُعتبرة بحكم هذا الأصل! كذلك فإنها تمنع من الوقوع في البدعة ظنًا أنها من باب المصلحة - كما سيأتي بعد - وذلك متصوّر ممن قصر فهمه أو اتبع هواه بغير علم فضل وأضل. لذلك كان لابد لنا من وقفة نُبين بها هذه الضوابط.

وأدل ما نقول أن التعريف الذي أقره العلماء للمصلحة المُرسلة - وهو الذي سبق أن أوردناه - يضع بذاته الضوابط

التي تنفي عن المصلحة المُرسلة المُعتبرة ما ليس منها.

تعريف المصلحة المُرسلة هو: « المصلحة التي دلت عليها تصرفات الشرع بجملتها دون أن يأتي دليل مُعين باعتبارها أو إلغائها».

الضابط الأول: أن تكون مصلحة حقيقية لا توهمًا والمصالح بهذا النظر نوعان:

١. إما *مصلحة دلّ عليها الشرع واعتبرها* إما بدليل معين أو نص محدود، أولا بدليل معين، ولكن باندراجها تحت جملة مقاصد الشرع التي دلت عليها الأدلة الجزئية لمجموعها كما سبق أن ذكرنا ـ وهي حفظ الحقيقة التي يجب مُراعاتها وتندرج فيها معنى المصلحة المُرسلة كما هو واضح، إذ إنها تتلاءم مع مقاصد الشريعة.

٢. أو مصلحة لم يدل الشرع عليها لا بدليل معين ولا هي ملائمة لتصرفاته، ومقاصده كما دلت عليها مجموع الأدلة الجزئية فهي المصلحة المُتوهمة التي ألغاها الشرع ولم يعتبرها كالزنا لتحقيق لذة الوطء أو غير ذلك مما دلّ عليه التعريف بعد ذلك.

الضابط الثاني: عدم معارضة المصلحة للنص من كتاب أو سنة.

فقولنا في التعريف: «دون أن يأتي دليل معين بالإلغاء» يدل على ذلك الضابط. فإن معارضة المصلحة لنص من كتاب أو سنة يعني أن الدليل قد دلّ على إلغاء هذه المصلحة. مثال ما ذكرنا: في من أفتى الملك الذي وطئ في نهار رمضان بصيام شهرين مُتتابعين حتى يضمن انزجاره، والشرع قد دل بالنص على أنه إما أن يخير بين الكفاءات الثلاث العتق أو الصوم أو الإطعام، أو أن يأتي بما يقدر عليه منها على الترتيب، فالمصلحة المُترتبة على إلزامه الصوم ملغية بنص الشرع.

وكل ما ورد من فتاوى للصحابة أو الأئمة يوهم أنهم أفتوا به بناء على المصلحة في مقابل نص من كتاب أو سنة، فإنما هو اضطراب فهم من ذهب إلى مثل هذا القول.

أمثلة تدل على ذلك:

أولاً: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إلغائه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ويظهر لأول الأمر تعارض ذلك مع نص الكتاب الذي يُحدد أن المؤلفة قلوبهم أحد أصناف من تجب أن يُضرب له بسهم في الزكاة وهي قوله تعالى: { إنما الصدقات للفقراء...} الآية.

وعند التحقيق نجد أن الأمر عائدًا إلى تحقيق المناط لا إلى اتباع المصلحة في مقابل نص. ذلك أن معنى: {والمؤلفة قلوبهم}[١] الذين تستجلب مودتهم وقلوبهم بالألفة، وهم صنف من الناس يحتاج المسلمون إلى استجلاب قلوبهم في فترات ضعف المسلمين، أو عندما يرى ذلك إمامهم، ويكون ذلك بدفع المال إليهم من

سهم الزكاة، فحكم الله سبحانه أنه إن وجد إمام المسلمين من يحتاج إلى أن يُتألف قلبه لحاجة المسلمين لذلك أمكن صرف سهم من الزكاة إليه وإلا فلا، سواء بعدم وجود مثل هذا الصنف من الناس ابتداءً أو بعدم حاجة المسلمين لتألف قلوب أحد نظرًا لعزة الإسلام ومنعته، فهو من قِبَلِ الحكم المُعلل بعلة فهو يدور معها وجودًا وعدمًا. وهو ما بين لعمر رضي الله عنه عند النظر الدقيق إلى الأمر وتحقيق مناط الحكم الشرعي الذي هو تأليف قلوب المسلمين الجُدد الوافدين على الإسلام فوجد أن حال الإسلام لم يعد يحتاج معه لذلك فألغى سهمهم في الزكاة لانتهاء العلة أو المناط وعدم وجوده. وهو ما قاله صاحب مسلم الثبوت في هذا الأمر: «أنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة».

ثانياً: عدم قطع عمر بن الخطاب ليد السارق عام المجاعة، فقد توهم البعض أن ذلك مُعارض لقوله تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} ، وعند التحقيق في الآية نرى أنها من قبيل العام الذي يدخل عليه التخصيص في عدة أمور مُتعلقة بالسرقة مثل كيفية السرقة ومقدارها، وحرز المسروق وعدم وجود الشُبهة الدارئة للحد إلى غير ذلك مما خَصص هذا النص ولم يتركه على عمومه الدال على قطع أي سارق في أي ظرف أو بأي وضع للسرقة ثم أن حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: [ادرأوا الحدود بالشبهات] يعم أي شبهة تتعلق بأي حد بحيث أنه إذا اعتبر الناظر في الحكم أن أمرًا ما يُعتبر شبهة قائمة تدرأ الحد عن السارق وجب عليه المصير إلى ذلك وعدم إقامة الحد لهذه الشُبهة؛ وهو عين ما فعله عمر رضي الله

[١] كذلك يذكر هنا أن علّة إدراج «المؤلفة قوبهم» في باب الصدقات هي مما ذكرنا من العلل المنصوصة في الوصف، فوصف المؤلفة قلوبهم يحمل في طياته أنه علّة الحكم، فإن لم يرى الإمام من يجب تأليف قلبه لم يكن لهذه الطبقة وجود كما لو لم يوجد فقير لم تخرج الصدقة لأحد من هذه الطبقة.

عنه في هذا الأمر إذ رأى أن شُبهة الضرورة المُلجئة إلى السرقة في عام المجاعة تدرأ الحد عن السارق لإمكان أن يكون قد سرق لدرء الموت والهلاك عن نفسه.

ثالثاً: ما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من النهي عن «تلقي الرُكبان» أي استقبال التجار الحاملين للبضائع عند مشارف المدينة منهم بغير أن يعرفوا سعر السوق، ومدى الاحتياج إلى البضاعة وغير ذلك فإن في ذلك غبنًا لسلعهم ولا شك.

وقد قال بعض الأئمة بجواز تلقي الرُكبان، وليس قولهم هذا مُعارض للنص وإنما هو من قبيل فهم النص وحمله على مدلوله الصحيح، فقد قالوا إن علة النهي عن تلقي الرُكبان هو عدم غبنهم في السعر ولذلك أثبت له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخيار في رد المبيع بعد دخوله السوق فقال:[لا تتلقوا الجلب فمن تلقى منه شيئًا فاشتراه فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق] رواه الشيخان فإثبات الخيار له عند دخول السوق يدل على علة النهي عن تلقيه.

فبذلك لا يدخل في النهي تلقي الرُكبان الذي يعلمون سعر السوق، ولا من يريد البيع خارج المدينة دون دخول سوقها، ولا من أطلع الرُكبان على السعر الحقيقي للسوق وابتاع منهم بالسعر المثيل للسوق، كما اشترط الجويني من الشافعية حتى لا يَثبت تحريم التَلقي.

فظهر أن هذه الفتوى ليست مُراعاة لمصلحة في مقابل نص من السنة، بل هو إعمال للعلة المُستنبطة وإجراء الحكم معها وجودًا وعدمًا، بل هو أساس الفهم السليم الذي يتطرق إلى معاني النصوص وروحها دون أن يقف عند مدلول ألفاظها وظواهرها.

الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة لمصلحة أهم منها أو جلبها لمفسدة أكبر من مصلحتها: ذلك أن المصالح المقصودة للشارع تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث الأهمية – كما سبق أن بّينا– فأعلاها المصالح الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثم المصالح الحاجية التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج ودفع المشقة ثم المصالح التحسينية التي تُكمل مكارم الأخلاق والعادات والآداب.

وكذلك فإن كل رُتبة من تلك الرتب المصلحية تتفاوت داخلها في عموم مصلحتها وشمولها للخلق. ولا شك أن المنفعة العامة مُقدمة على المنفعة الخاصة عند التعارض بينهما في رتبة واحدة من المصالح.

كذلك فإن القطع بوقوع مصلحة ما، والظن بوقوع غيرها مما يفيد في بيان تقديم أحدهما على الأخرى. فالقطعية التحصيل مُقدمة على الظنية، أو على الموهوم وقوعها بطريق الأولى. وعلى ذلك يمكن أن ينظر المجتهد في الأمور المذكورة عند ترجيح مصلحة على أخرى ونمثل لكل منها بأمثلة تبين أُسس الترجيح بشكل مجُمل.

أُسس الترجيح

١ – الترجيح حسب رُتبة المصلحة وأهميتها:

وذلك عند التعارض بين مصلحة من رُتبة ومصلحة من رُتبة أدنى منها كالتعارض بين مصلحة ضرورية مع حاجية مع تحسينية.

مثال ذلك: أن يكون إمام مسجد بلدةٍ فاسقاً وليس سواه بها فإنه تتعارض مصلحتان أولهما مصلحة إمامة صلاة الجماعة وهي حاجية مع مصلحة الاقتداء بإمام صالح وهي تحسينية، فنقدم عليها الحاجية لضمان استمرار بقاء صلاة الجماعة التي هي شعار الإسلام.

وكذلك أن يكون إمام المسلمين فاقد للعدالة فاسقًا، فيجب الجهاد معه ضد الكفار لأن الجهاد الكفار من رتبة الضروريات، بينما اشتراط العدالة في الإمام حاجية –أو تحسينية– فتتقدم عليها الضرورية للإبقاء على أصل الإسلام وحفظ كيانه في مقابل هجمات الكفار أو انتشار سطوته في الفتوحات. هذا إلا أن تكون بدعته أو معصيته من المُكفرات فعندها لا يصح الجهاد معه نظرًا لورود النص في ذلك من المنع بالائتمام بالكافر أو القتال تحت راية جاهلية، فتُصبح من المصالح المُلغاة.

مثال آخر: وهو فتوى الإمام مالك لأبي جعفر المنصور بعدم حمل الناس على الموطأ وإجبارهم على ترك ما بأيديهم من كتب العلم نظرًا منه إلى ما سينشأ عن ذلك من اختلاف

وخلاف بين المسلمين، ورفع الخلاف بين المسلمين من قبيل الضروري في حفظ الدين أما نشر العلم بشكل موحد فهو من قبيل الحاجي إذ أن الناس قائمين بالفعل في حياتهم حسب موارد الشريعة وأوامرها دون جمعهم على الموطأ.

ومثال آخر: وهو فتوى مالك بعدم هدم الكعبة لبنائها من جديد على قواعد إبراهيم لقرب عهد الناس بالكفر – وقد ورد الحديث بذلك– وإمكانية فتنتهم بهذا الأمر وهو من الضروري في مقابل التحسيني الذي هو تجديد بناء الكعبة وتحسينها.

ومثال آخر: وهو إيجاب الفرائض على الُمكلفين رغم ما بها من مشقة، لأن الفرائض من باب حفظ الدين الضروري ودفع المشقة حاجيّ.

٢- الترجيح حسب عموم المصلحة وشمولها:

وذلك عند التعارض بين مصلحتين من رتبة واحدة، كالتعارض بين مصلحتين حاجيتين أو ضروريتين أحدهما أشمل وأعم من الأخرى فيجب تقديم العامة الشاملة على الأخرى.

مثال: إذا تترس الكافرون بمسلمين وهاجموا ديار الإسلام محُتمين بالترس وكان انتصارهم فيه قتل المسلمين عامة وضياع الدين، وجب على المسلمين رمي الترس وقتلهم حتى يمكن قتل المشركين.

ذلك لأنه قد تعارضت مصلحتان ضروريتان؛ إحداهما هي مصلحة حفظ النفس لأفراد الترس المسلمين وقد دلّ النص على عدم إباحة دم المسلم البريء. والأخرى هي مصلحة حفظ أنفس المسلمين عامة وهي أشمل وأعم من حفظ أنفس عدد محدود من المسلمين، بشرط تحقق وقوع مفسدة إهلاك المسلمين عامة حالة عدم رمي الترس، وإلا فإنه إن كان تَحقق المصلحة مظنون لم يحل أن يقتل الترس بحال من الأحوال.[١]

[١] العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام١/ ١١١.

مثال آخر: وهو أن المنافع العامة من ماء وكلأ وما يُماثلها لا يصح ملكيتها لفرد-إن وقعت في أرض غير مملوكة أصلاً- وذلك ترجيحًا لمصلحة العامة على مصلحة الفرد في تملكها وكلاهما مصلحة حاجية.

مثال آخر: هو تقديم الجهاد العيني على بر الوالدين عند التَعارض لأن الجهاد هنا فيه نفع عام وشامل، وكذلك تقديم طلب العلم الشرعي على النوافل لأن نفع الأول أعم وأشمل.

٣- الترجيح حسب تحقق وقوع المصلحة بالعقل أو توهم وقوعها:

وذلك حيث أن المقطوع به مُقدم على المظنون وإن تفاوتت الرُتبة، مثال ذلك: ما ذكره العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام قال: (فإذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النفس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام وقد صار الثبوت مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة).

وهو يشير إلى مسألة ما لو تصدى مسلمين لقتال المشركين وعلموا أنهم لن يقدروا عليهم ولن تحدث في الكفار أي نكاية بالقتال بل سيقتل المسلمون وتشفي صدور الكفار فإنه في هذه الحالة يجب أن ينهزم المسلمون أو أن لا يحملوا على العدو أصلاً رغم أن مصلحة قتال المشركين هي من باب حفظ الدين ومصلحة انهزامهم من باب حفظ النفس، وحفظ الدين مُقدم على حفظ النفس، إلا أن عدم تَحقق المصلحة في الوقوع قُدم حفظ النفس على حفظ الدين.

بعض القواعد المُعتبرة في هذا الشأن:

ثم أنه يلحق بما سبق من قواعد الترجيح بين المصالح بعض القواعد المُعتبرة في هذا الشأن نوجزها فنقول:

١. إن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح عامة:

ومعناه أنه إذا أدى تحصيل مصلحة ما إلى جلب مفسدة موازية لها أو زائدة عليها أُلغيت المصلحة وقُدم درء المفسدة عليها.

مثال: إذا أنكر المُنكر على القائم بالدرس والعلم لعدم حضوره الجماعات مثلاً فأدى ذلك إلى تركه التدريس فإنه يجب عدم الإنكار عليه حيث أن مفسدة ضياع العلم والدرس على المجموع أكبر من مصلحة الإنكار على فرد من المسلمين.

٢. **تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، ودرء أعلى المفسدتين بتحمل أدناهما:** ذلك أنه إن أدى تحصيل مصلحة ما إلى تفويت مصلحة أخرى أعلى منها، وجب تفويت المصلحة الأدنى ليمكن تحصيل الأعلى.

مثال ذلك: تأخير الجهاد في سبيل الله إلى ما بعد الهجرة، إذ لو وجب في ابتداء الإسلام لأباد الكفار المسلمين لقلتهم وكثرة الكفار فتركت مصلحة الجهاد لتحصيل مصلحة أعلى منها وهي الإبقاء على حياة المسلمين الذين بهم قوام الدين نفسه.[١]

كذلك إذا كان درء مفسدة سيؤدي إلى وقوع مفسدة أعلى منها وجب احتمال المفسدة الصغرى درءًا لوقوع الكبرى.

مثال ذلك: ما روي عن ابن تيمية من أنه أفتى بعدم الإنكار على من يلعب الشطرنج من مسلمي التتار، لأنهم إن تركوا لعب الشطرنج انصرفوا إلى إيذاء الناس والعدوان عليهم، فكانت مفسدة لعبهم أدنى من مفسدة إيذاء الناس عامة فوجب احتمالها.



[١] قواعد الأحكام ١/ ٣٦.

الفصل الثاني
عن البدعة

تعريف البدعة

البدعة في اللغة: (أصل مادة «بدع» للاختراع من غير مثال سابق ومنه قوله تعالى: {بديع السموات والأرض} أي مخترعها من غير مثال سابق مُتقدم، ويُقال: ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق، وهذا أمر بديع يُقال للشيء المُستحسن الذي لا مثال له في الحسن فكأنه لم يتقدمه ما هو مثله ولا ما يُشبهه)[١].

البدعة في الاصطلاح: فقد انقسم الناس في تعريف البدعة من حيث موضوعها إلى قسمين:

الأول: من رأى أن الأعمال العادية تدخل في مسمى البدعة كالعبادية فعرّف البدعة بأنها: (طريقة في الدين مخُترعة تُضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية).

وبالتأمل في التعريف يتضح مقصود الكلام.

فقولنا: «طريقة في الدين» يخرج من البدعة ما ليس له أصل في الدين سواء في العبادات أو العادات، فإن كلمة الدين تشمل العبادات المشروعة، وكذلك تشمل ما اختطته الشريعة من قواعد في المعاملات بين الناس، سواء في البيوع أو المواريث أو الطلاق أو النكاح أو غير ذلك من أمور معايشهم، وبقي قسم قد تركته الشريعة للناس يتصرفون فيه حسب مصالحهم بحيث لا يتعارض مع ما قررته الشريعة من أمور، وهو ما دل عليه حديث: [أنتم أعلم بأمور دنياكم] وذلك في موضوع تأبير النخل مثلاً وهو سبب ورود الحديث، إلا أنه يشمل بعمومه كل ما شابه ذلك من وسائل معيشية لم تحكم فيها الشريعة برأي وهي مما يصلح الناس ويجري حياتهم على اللين واليُسر، فإن تلك الأمور مردودة إلى عُرف الناس وتجاربهم واحتياجاتهم حسب كل عصر ومكان.

[١] الاعتصام ١/ ٦٣ بتصرف.

فمن أدخل البدعة في العادات، فهو مما في القسم الثاني المُشار إليه آنفًا ومثال ذلك: أن يُقال أن الناس قد أحدثوا البنايات المُتعددة الطوابق المُزخرفة المُشيدة. فإن السلف لم يكن عندهم البناء المُتعدد الطوابق، كذلك لم يكونوا يُزخرفون البنايات ويُبالغون في تزيينها.

فنقول: إن الأمر من جانب بناء البنايات مُتعددة الطوابق، فهذا أمر دعت إليه حاجة الناس لاستغلال رقعة الأرض الصالحة للبناء مع ازدياد تعدادهم وهو مما لم يأتي فيه الشرع بأمر أو نهي جملةً ولا تفصيلاً فهو من قبيل القسم الثالث الداخل تحت عموم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

أما الزخرفة والتشييد والتَزيين في البناء فهو من قبيل القسم الثاني أو البدعة العادية، ذلك أن الشرع قد دلّ جملة على ترك الإسراف، وحض على ترك الإسراف وعدم الاهتمام بالدنيا إلا في نطاق كونها وسيلة للآخرة فيدخل التزيين والتجميل في باب المنهيات، وإن كانت من قبيل العادات لا العبادات.

أما قولنا: «تضاهي الشرعية» فمعناه مشابهتها للطريقة الشرعية - سواء كانت هذه الطريقة في العبادات أو العادات كما قلنا.

ففي العبادات مثل وضع الحدود كالناذر للصيام قائمًا لا يقعد ضاحيًا لا يستظل، والاختصاص في الانقطاع للعبادة والاقتصاد في المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة.

ومثل التزام الكيفيات والهيئات المعينة كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد واتخاذ يوم ولادة الرسول صلى الله عليه وسلم عيدًا.

ومثل التزام العبادات المُعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة، كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليلته. هذا في العبادات أما في المُعاملات فمثل ضرب الخِراج على الناس بقدر معين وأوقات معينة مشابهة للزكاة، أو كالاحتفال بعيد الزواج، أو عيد الميلاد فإن هذا مُشابه لما في الشريعة من الاحتفال بالعيدين في أوقات محددة من كل سنة. ويجب أن ننوه هنا أن الأعياد والخراج يمكن أن يكون لها إتصال بالجانب

العبادي إذ أن العيد في الإسلامي عمل عبادي وإن كان له متعلق اجتماعي ولذلك ارتبط في العيدين بحدث عبادي (صوم رمضان والحج) وكذلك الخراج من حيث مماثلتها للزكاة والزكاة وإن كانت عمل متعلق بالإجتماع إلا أنها تعتبر شعيرة دينية عبادية. وبهذا يُفهم قوله: «يُقصر بالسلوك عليها ما يُقصد بالطريقة الشرعية» فإن «الشريعة إنما جاءت لصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها. فهو الذي يقصده المُبتدع ببدعته. لأن البدعة إما أن تتعلق بالعادات أو العبادات. فإن تعلقت بالعبادات فإنما أراد بها أن يأتي تعبده على أبلغ ما يكون في زعمه ليفوز بأتم المراتب في الآخرة في ظنه. وإن تعلقت بالعادات فكذلك، لأنه إنما وضعها لتأتي أمور دنياه على تمام المصلحة فيها».

فمن أدخل العادات – حسب التعريف الأول– في البدع فإنه ارتآى أن صاحبها يقصد بفعلها أن تكون مصلحته على أتم وجه وهو ذاته مقصود الطريقة الشرعية فيما شرعته.

التعريف الثاني: وهو على رأي من قال أن البدعة تختص بالعبادات فقط فلا مُتعلق لها بالعادات فهي إذن: «طريقة في الدين مخُترعة تُضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها المُبالغة في التَعبد لله تعالى».

ومن أمثلتها ما سبق ذكره مثل التزام الكيفيات والهيئات المُعينة كالذكر بهيئة الاجتماع أو التزام العبادات المعينة في أوقات مُعينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشرع كالتزام صيام ليلة النصف من شعبان وغيره.

وواضح من التعريف وأمثلته أن المقصود من السلوك على هذه الطريقة المُبتدعة المُبالغة في التقرب إلى الله تعالى فهي تختص بالعبادات إذن.

الفرق بين التعريف لُغة واصطلاحًا:

يتضح مما سبق أن التعريف من جهة اللغة أوسع وأشمل من التعريف في الاصطلاح، لأن التعريف في اللغة يدخل فيه كل أمر جديد من بدعة ومصلحة وغير ذلك أما في الاصطلاح فلا تدخل فيه المصلحة المُرسلة ونحوها، كما سيتبين.

ومن خلط بين المعنى في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي وقع في بعض الغلط، ومن ذلك الكلام حول تقسيم البدع.

وقد قسم بعض متأخري الفُقهاء البدع إلى خمسة أقسام: بدعة واجبة، ومستحبة، ومُتاحة، ومكروهة، ومحُرمة، ولا مجال هنا لمناقشة هذا التقسيم بالتفصيل، ولكن الحر تكفيه الإشارة ولذلك نقول: إن هذا التقسيم يُناقض قوله صلى الله عليه وآله وسلم: [كل بدعة ضلالة] في صحيح مسلم، وزيادة للنسائي بسند صحيح: [وكل ضلالة في النار] إذ كيف يُقر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن كل بدعة ضلالة هكذا بصيغة العموم ثم نُعارض ذلك بقولنا بدعة مُستحسنة أو واجبة.

وعلى العموم فالتقسيم السابق وارد لُغةً كما قال الشاطبي وابن تيمية رحمهما الله، لأن تعريف البدعة في اللغة تدخل فيها البدعة الشرعية وكذلك المصالح المُرسلة ونحوها التي قد تكون واجبة أو مُستحبة، وعلى ذلك تحمل قولة عمر بن الخطاب المشهورة في صلاة التراويح: (نعمت البدعة تلك) فالقصد هنا[الأمر البديع الجديد] إذ كيف يتصور مسلم عن عمر رضي الله عنه المُبشر بالجنة أن يتحدى الشريعة في مُصطلحها الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول نعمت البدعة ويفعلها! وعلى هذا نحمل ذلك على المعنى اللغوي للبدعة لا محيص عنه. فالنتيجة مما سبق أن كل بدعة في الاصطلاح مذمومة.

البدعة الترْكِية:

في التعريف السابق للبدعة معنى قد يخفى على الناظر لأول وهلة وهو أن البدعة من حيث قيل فيها أنها طريقة في الدين مخُترعة.. يدخل فيها (البدعة التركية) ومعناها هو ترك فعل ما سواءً كان الترك تدينًا أو لم يكن وذلك على التعريف الأول الذي يدخل الأعمال العادية في البدع أما على التعريف الثاني الذي يُقصر البدعة على العبادات فلا يكون الترك بدعة إلا إن كان تدينًا.

أسباب الترك: ونزيد الأمر إيضاحًا فنقول: إن ترك فعل ما يكون له مراتب حسب سبب الترك نفسه.

أولاً: أن يكون مجرد ترك دون غرض، بل لأن النفس تكره الفعل بطبعها أو لا تجد ثمنه أو تشتغل بما هو أكد منه وما أشبه ذلك. ومنه ترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأكل الضب لقوله فيه: (أنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه) ولا يسمى هذا تحريماً لأن التحريم يستلزم القصد إليه.

ومثاله كذلك: تركه صلى الله عليه وآله وسلم لأكل الثوم لمناجاته الناس فهو أكد.

الثاني: أن يكون الترك لنذر نذره أو ما يجري مجرى النذر من العزيمة القاطعة للضرر، كتحريم النوم على الفراش سنة، وتحريم الضرع، وتحريم الادخار لضر، وتحريم اللين من الطعام واللباس، وتحريم الوطء والاستلزاز بالنساء.

الثالث: أن يترك الفعل ليمين حلفه على تركه، ومثله قد يُسمى تحريمًا.

قال إسماعيل القاضي: إذا قال الرجل لأمته: «والله لا أقربها» فقد حرمها على نفسه باليمين فإذا غشيها وجبت عليه كفارة اليمين.

وكذلك مثاله ابن مُقرن في سؤاله ابن مسعود رضي الله عنه إذ قال: إني حلفت أن لا أنام على فراشي سنة– فتلا عبد الله: {يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا} وقال له: كفر عن يمينك ونم على فراشك.

فهذا الأمر الثاني والثالث داخلين تحت مفهوم آية: { لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم} فقد شملت التحريم بالنذر والتحريم باليمين، وقد ورد فهيا كفارة اليمين بعد ذلك.

الرابع: الترك للتحريم الحقيقي الذي حدث من الكفار كتحريم البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وجميع ما ذكر الله تعالى تحريم من الكفار بالرأي المحض ويدخل فيه التحريم الواقع بالقوانين التي تُلزم ترك الفعل على وجه التأبيد بمجرد الرأي المحض دون النظر إلى الشريعة فهذا من التحريم الحقيقي المُكفّر.[١]

هذا وجه من وجوه النظر في الترك للفعل المشروع.

[١] الاعتصام ١/ ٨٢٣ بتصرف وزيادة.

علاقة الترك بالابتداع:

تارك المطلوبات الشرعية- واجبة أو مندوبة أو مباحة (من حيث أن المُباح مطلوب الفعل على الجملة)- على ضربين:

الأول: أن يتركها لغير التَدين.إما كسلاً أو تضييعًا- أو ما أشبه ذلك من الدواعي النفسية فهذا الضرب راجع إلى مخالفة الأمر الشرعي.

فإن كان واجب فهو معصية (حسب ذلك الواجب المتروك) على أقل تقدير وإن كان في مندوب: فإما أن يكون الترك جزئيًا غير مستديم فليس بمعصية أو أن يكون تركًا كليًا فمعصية.

وإن كان في مباح: فإما أن يكون بدون قصد، أو لما هو أكبر كما في الوجه الأول المذكور سابقًا فلا شيء فيه، أو لقصد التَدين وهو الوجه التالي.

والترك يعتبر فعلا عند جمهور الأصوليين، فيجب أن نتبع الشرع في الفعل والترك وإن ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلا مع قدرته عليه فإنه يجب علينا تركه

وهناك أفعال تركها الرسول ﷺ ولم يفعلها وهذه على نوعين :

الأول : أفعال تركها الرسول ﷺ لعدم توفر الدواعي لفعلها كجمع المصحف وتضمين الصناع ونحوها قال الشاطبي :[أحدهما أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ فإنها لم

تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها وإنما حدثت بعد ذلك فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناع وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ ولم تكن من نوازل زمانه ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل][١](١).

[١] (١) الموافقات ٢/ ٩٠٤ .

والثاني : أفعال تركها الرسول ﷺ مع توفر الدواعي لفعلها ومع ذلك لم يفعلها فدل على أن المشروع فيها هو الترك لا الفعل كترك الأذان للعيدين وتركه صلاة ليلة النصف من شعبان وتركه التلفظ بالنية وتركه أن يقول للمأمومين قبل بدء الصلاة استحضروا النية وغير ذلك .

قال الشوكاني :[تركه للشيء كفعله له في التأسي به فيه].

وقال ابن السمعاني :[إذا ترك الرسول ﷺ شيئاً وجب علينا متابعته فيه ألا ترى أنه لما قُدم إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله أمسك الصحابة وتركوه إلى أن قال لهم : إنه ليس بأرض قومي فأجدني أعافه وأذن لهم في أكله وهكذا تركه لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة] [١](٢).

وقال الشاطبي ما ملخصه :[إن سكوت الشارع عن الحكم الخاص أو تركه أمراً وموجبه المقتضي له قائم وسببه في زمان الوحي موجود ولم يحدد فيه الشارع أمراً زائداً على ما كان من الدين فهذا القسم باعتبار خصوصه هو البدعة المذمومة شرعاً لأنه لما كان الموجب لشريعة الحكم موجود ثم لم يشرع كان صريحاً في أن الزائد على ما ثبت هنالك بدعة مخالفة لقصد الشارع إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حدّ هنالك بلا زيادة ولا نقصان منه] [٢](١).

الثاني: أن يكون الترك تَدينًا فهذا من قبيل البدعة حيث تدين بضد ما شرع الله تعالى ومثال ذلك ما همّ به بعض الصحابة من تحريم النوم على نفسه في الليل أو المُبالغة في ترك شأن النساء.

وفي مثل هذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (من رغب عن سنتي فليس مني) فإذًا كل من منع نفسه من تناول ما أحل الله من غير عذر شرعي فهو خارج عن سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والعامل بغير السنة تَدينًا هو المُبتدع بعينه.

[١] (٢) إرشاد الفحول ص ٢٤ .

[٢] (١) الاعتصام ١/ ١٦٣ . والمقطع منقول عن «قواعد واسس في السنة والبدعة» ص ٠١

تقسيم البدع

وتكملة لما سبق أن ذكرناه عن أقسام البدع، فإنه يمكن أن تُقسم البدعة حسب صورتها إلى قسمين (وهذا التقسيم ليس له علاقة بالتحريم أو الكراهة أو غيرها من نظر آخر وهو علاقتها بالأدلة الشرعية) فنقول:

القسم الأول: البدعة الحقيقية:

وهي التي لم يدل عليها أي دليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع أو استدلال صحيح مُعتبر، لا جملة ولا تفصيلاً، فهي إذًا شيء مخُترع مُبتدع على غير مثال في الشرع.

ومثاله: رهبانية النصارى التي ابتدعوها وما كتبها الله تعالى عليهم. أو الطواف بغير البيت والوقوف بغير عرفة مما ابتدعه الحلولية.

فهذه أمور لا أصل لها في الشرع، وإن ادعى مبتدعها تعلقه بأي دليل إلا أن ذلك غير مُعتبر إطلاقًا إذ أن ما يُستدل به لا دلالة له من النص أو ظاهره أو أساليب الاستدلال المُتعبرة بأي وجه من الوجوه.

القسم الثاني: البدعة الإضافية:

ويُنظر إليها من وجهين

- وجه لها فيه مُتعلق بدليل شرعي: فهي ليست بدعة من هذا الوجه.
- وجه ليس لها فيه مُتعلق بدليل شرعي: فهي بدعة من هذا الوجه.

ولذلك سُميت بالإضافية. بمعنى أن الدليل الشرعي قد قام على اعتبارها جملة، أو على تشريع مثلها واعتباره أما في التفصيل والكيفية والحال فلم يدل عليها دليل من الشرع.

ولما كانت هذه في التعبدات أو ما يتعلق بها فإنه لزم أن يدل عليها دليل شرعي على الجملة وعلى التفصيل، إذ أن التعبدات توقيفية لا مجال للعقل في اختراع تفصيلها أو كنيتها أو حالها.

ومثالها: الذكر الجماعي بصوت واحد دبر الصلاة، فإن الذكر مشروع ولكن كيفيته بهذا الشكل والتزامه دبر الصلاة مما لم يُشرع تفصيلاً فيه فكان بدعة من هذا الوجه.

ومثاله: التزام صيام يوم محُدد بشكل غير مُنقطع أو التزام الصلاة في ليلة محُددة لم يدل عليها الشرع فإنه وإن كان أصل الصيام والصلاة مشروعة إلا أن الدليل التفصيلي على فرائضها ونوافلها محُدد ولا يصح التَنفل بصورة مُلتزمة محُددة دائمة، إذ أن ذلك يخرج عن معنى التَطوع أو الندب إلى الإيجاب، ولا يصح ذلك فلا يجب فعلها لا على وجه الندب ولا الإيجاب.

ضوابط البدع:

وبعد.. فلما كان الالتباس حادثًا بين ما هو سنة وما هو بدعة لا لتشابههما، بل إما لقلة العلم التي تُنشأ عدم القدرة على التمييز بينهما أو لهوى النفس الداعي إلى مخُالفة السنة واتباع البدعة، فإنه من الواجب بيان بعض ضوابط البدع التي تفترق بها عن السنة وإن كان قد مر منها طرف في طيّ كلامنا السابق فنقول وبالله التوفيق:

الضابط الأول: علاقتها بالأدلة الشرعية

فالبدعة إما أن تكون في العبادات أو في العادات:

فإن كانت تتعلق بالعبادات:

فالسنة: ما يشهد لها دليل جملةً وتفصيلاً.

والبدعة: ما لم يشهد لها دليل لا جملةً ولا تفصيلاً: فهي الحقيقية أو ما شهد لها دليل جملة، ولم يشهد لها دليل تفصيلاً وهي الإضافية، ويُلاحظ في ذلك أنه لا اعتبار بموافقة الفعل المُحدث لمقاصد الشارع أو مخُالفته لها إذ أن العبادات مجراها على التوقيف وعدم معقولية المعنى- وإن فهمت حكمتها على الجملة- فلا يَصح البناء على المقاصد والعلل فيها.

وإن كانت تتعلق بالعادات:

فإن النظر فيها من جانب الابتداع يكون من جانب ما فيها من تَعبد فالسنة: هي ما شهد لها نص صحيح من كتاب أو سنة أو إجماع مُعتبر، أو قياس أو استدلال صحيح.

والبدعة: هي ما غايرت ذلك بأن وضعت بحيث تكون كالسنة في اطرادها والإلزام بها، فصارت كالعبادات المفروضة، فإن معنى المداومة لازم للبدعة حتى تشتبه بالسنة في اطرادها.

مثال ذلك: وضع المكوس على الناس، فهذا إما أن يكون على قصد حجر تصرفات الناس لوقت ما، أو في حالة ما لنيل حُطام الدنيا بالكسب من وراء ذلك للقائمين على الأمر فيكون معصية إذ أنه أشبه بغصب الغاصب وسرقة السارق أو أن يكون وضعه على الناس كالدين الموضوع، والأمر المحتوم عليهم دائمًا في أوقات محددة، وكيفيات مضروبة بحيث تُضاهي المشروع الدائم الذي يحمل عليه العامة، ويؤخذون به، وتوجه على المُمتنع منه العقوبة، فهذا بدعة ولا شك، إذ أنه إلزام للمكلفين يُضاهي الزكاة المفروضة فصار في حقهم كالعبادات المُفترضة.

مثال آخر: وهو تقديم الجُهال على العلماء في المجالس والمناصب وانتقالها بطريق التوريث فهو بدعة، فإن جعل الجاهل في منصب العالم حتى يصير مُفتيًا في الدين ومعمولاً بقوله في الأموال والأبضاع والأنفس محرم في الدين.

وكون ذلك يتخذ ديدنًا حتى يصير الابن مُستحقًا لمرتبة الأب وإن لم يبلغ رتبته بطريق الوراثة وغير ذلك. بحيث يشيع هذا العمل ويطردّ ويَرِدُه الناس كالشرع الذي لا يُخالف وهو الذي دل قوله عليه صلى الله عليه وآله وسلم: (حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جُهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا).

الضابط الثاني: وهو متعلق بالسبب المحوج للفعل المُستحدث الذي لم ترد به سنة:

فإنه إما أن يكون الفعل لم يكن داع يقتضيه على زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ فإن كان مسكوتًا عليه لهذا السبب وفيه مصلحة للمسلمين فيصح فعله ولا يكون

بدعة، وإما أن يكون الفعل قد كان الداعي إليه قائمًا على زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومع ذلك لم يُشرعه أو يسِنّه، فهذا لا يصح الحكم به فإنه يكون بدعة ولا

يصح فيه البناء، على أن الشارع قد سكت عن حكمه فلم يأت بدليل بالإلغاء أو الاعتبار وفيه كذلك مصلحة العباد - لأننا نقول: إن عدم فعله من الشارع مع قيام مُقتضاه يُعتبر دلالة على إلغائه وتُعتبر المصلحة فيه حينئذ من قبيل الموهومة لا الحقيقية.

ومثال الأول: إخراج اليهود من خيبر، وتدوين العلوم كتابة وجمع المصحف، وسائر ما ذكر من أبواب المصلحة المرسلة.

ومثال الثاني: الأذان للعيدين وللكسوف، أو الاحتفال بمولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (... والضابط في هذا والله أعلم أن يُقال أن الناس لا يحدثون شيئًا إلا لأنهم يرونه مصلحة، إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يحدثوه، فإنه لا يدعو إليه عقل ولا دين فما رآه المسلمين مصلحة نظر في السبب المحوج إليه، فإن كان السبب المحوج إليه أمر حدث بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكن تركه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعارض زال بموته؛ فهنا قد يجوز إحداث ما تدعو الحاجة إليه.

وأما ما لم يحدث سبب يحوج إليه أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد فهنا لا يجوز الإحداث، فكل أمر المقتضي لفعله على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم موجودًا لو كان مصلحة ولم يفعل يعلم أنه ليس مصلحة، وأما ما حدث المقتضى له بعد وفاته من غير معصية الخالق فقد يكون مصلحة..) إلى قوله (فأما ما كان المقتضى لفعله موجودًا لو كان مصلحة وهو مع ذلك لم يُشرعه فوضعه تغيير لدين الله)[1]اهـ.

ومقصود ابن تيمية بقوله: (أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد..).

مثال أن يفترض ولاة الظلم على الناس المكوس والضرائب، وهم يبزرون المال هنا وهناك مع عدم دفع الناس للزكاة فكان فعل الولاة من سبب ذنوب العباد، ومثال تقديم خطبة العيدين على الصلاة لأن الأُمراء فرّطوا في المشروع لما فرّط الناس في سماع الخطبة فأحدثت البدع.

[١] ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ٨٧٢.

كذلك يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: (الجهة الرابعة مما يُعرف به مقصد الشارع- السكوت عن شرع التسبب أو عن شرع العمل مع قيام المعنى المُقتضي له وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: «أن يسكت عنه لأنه لا داعي له تقتضيه ولا موجب يقرر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها واجرائها على ما تقرر في كلياتها. وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم، كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصُناع، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولم تكن من نوازل عصره ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها.

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المُقتضي له قائم، فلم يُقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان، فهذا الضرب السكوت فيه كالنص، على أن قصد الشارع أن لا يُزاد فيه ولا يُنقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودًا، ثم لم يُشرع الحكم دلالة عليه كان ذلك صريحًا في أن الزائد على ما كان هنالك

بدعة زائدة ومخُالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصره الوقوف عند ما حد هنالك لا الزيادة عليه ولا النُقصان فيه).

ثم ضرب الشاطبي مثالاً من فقه مالك فقال:

(ومثال هذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرر هذا المعنى في المدونة من سماع أشهب وابن نافع؛ قال فيها: وسُئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يُحبه فيسجد لله عز وجل شكرًا، فقال: لا يفعل ليس هذا مما مضى من أمر الناس. قيل له إن أبا بكر -فيما يذكرون- سجد يوم اليمامة شكرًا لله أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم أسمع له خلاف. فقيل له: إنما نسألك لنعلم رأيك فنرد ذلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر أيضًا لم تسمعه مني: قد فتح علي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى المسلمين بعده،

أفسمعت أن أحدًا منهم فعل مثل هذا؟ إذا جاءك مثل هذا مما قد كان للناس وجرى على أيديهم لا يسمع فيهم فيه شيء فعليك بذلك، لأنه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم فهل سمعت أن أحدًا منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه. هذا تمام الرواية...) اهـ. [١]



[١] الموافقات ٢/ ٠١٤.

الفصل الثالث
في الفرق بين المصلحة المُرسلة والبدعة

آن الأوان أن نُبين الفوارق بين المصالح المُرسلة والبدعة، التي خلط فيها كما قلنا من قبل من قلّ علمه أو فَسد مقصده: فنحصر الفروق في ثلاث:

أولاً: المُلاءمة مع مقاصد الشارع:

فقد تبين مما سبق أن المصلحة المُرسلة تتلاءم مع مقاصد وتصرفات الشرع مع شهود الأدلة لها جملة لا تفصيلاً.

كما مثلنا من قبل بجمع المصحف وتدوين العلوم فهي تتلائم مع مقاصد الشرع في حفظ الدين على الناس وتحصيل ما يؤدي لذلك.

أما البدعة: فهي لا تتلاءم مع مقاصد الشرع بل إما أن تكون مُصادمة لها أو لا يكون لا أصل لها البتة.

فمن المُصادم لمقاصد الشريعة تكلف الصيام واقفًا لا يتكلم في الشمس، فهذا أمر فيه مشقة زائدة غير مقصودة للشارع حيث أن الشرع قد دل على دفع المشقة والحرج عامة كقاعدة كلية في الشريعة.

ومما لا أصل له البتة كالطواف بغير البيت مما ابتدعه الحلولية.

ثانيًا: وقوع المصلحة المُرسلة في العادات والبدع في العبادات:

وما جرى مجراها، فقد قررنا أن مجرى المصلحة المُرسلة هو في العاديات التي عقل معناها مما إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، إذ لا دخل بالتعبدات مُطلقًا.

أما البدعة فهي كما ذكرنا في العبادات وفي العادات من الوجه التَعبدي فيها، فهي فيما لا يعقل معناه جملة كاختصاص أيام معينة أو هيئات معينة للعبادة فيها، أو شن عادات تجري مجرى الالتزام الذي يجعلها كالسنة.

ثالثًا: المصالح المُرسلة من باب الوسائل والبدع من باب المقاصد.

فإن حاصل المصالح المُرسلة يرجع إلى حفظ أمر يُقيم مصلحة ضرورية فمرجعها إذن إلى حفظ أمر ضروري من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) فهي إذًا من الوسائل المؤدية إلى حفظ المصالح ومقاصد الشرع، وليست من مقاصد الشرع، بينما البدع هي من باب المقاصد نفسها إذ هي موضوعة لتقصد بذاته لادعاء أنها المصلحة المقصودة للشارع فالمصلحة من باب الوسائل والبدعة من باب المقاصد.

يقول الإمام الشاطبي مُقررًا ما سبق في كلام بديع:

(... إذا تقررت هذه الشروط عُلم أن البدع كالمَضادة للمصالح المرسلة لأن موضوع المصالح المرسلة ما عقل منها على التفصيل، فالتعبدات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل، وقد مر أن العادات إذا دخل فيها الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التَعبد لا بإطلاق. وأيضًا فإن البدع في عامة أمرها لا تُلاءم مقاصد الشرع)... إلى قوله (فإذا ثَبُت أن المصالح المُرسلة ترجع إلى حفظ ضروري من باب الوسائل أو إلى التخفيف فلا يمكن إحداث البدع من جهتها ولا الزيادة في المندوبات؛ لأن البدع من باب المقاصد لأنها مُتعبد بها كالفرض ولأنها زيادة في التكليف وهو مُضاد للتخفيف.

فحصل من هذا كله أن لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المُرسلة إلا القسم الملغي [١]باتفاق العلماء وحسبك به مُتعلقًا والله الموفق) اهـ.[٢]



[١] القسم الملغي هو ما لم يأتي دليل عليه لا جملة ولا تفصيلًا أي لم يشهد له الشرع لا نصًا ولا بمجموع النصوص.راجع ص١٢ من هذا البحث.

[٢] الاعتصام ٢/ ١١١ بتصرف.

الفصل الرابع
سد الذرائع

سبق أن ذكرنا قول السلف في الشريعة أنها: (جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها).

لذلك فقد عنيت الشريعة بالأمر بكل خير ومصلحة، وكذلك بما يؤدي إلى ذلك الخير، ونهت عن الفساد وعن كل ما قد يؤدي إليه. وهذا الباب الذي نحن بصدده مبنيّ على ذلك الفهم كما سيتبين.

سد الذريعة:

لغة: الذريعة هي الوسيلة إلى الشيء (أي التي يتذرع المرء للوصول إليه بها).

اصطلاحًا: هي حسم مادة وسائل الفساد درءًا له، فالفعل وإن كان سالمًا من المفسدة عمومًا- بأن يكون مُباحًا أو مُستحبًا بذاته- إلا أنه قد يكون مؤديًا إلى مفسدة فيحرم لذلك.

وسد الذرائع ربع التكاليف الشرعية، فهو ربع الدين جملة- كما قال ابن القيم: (وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي والأمر نوعان أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان، أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المُفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين) اهـ[١].

فالنهي إما نهي عن الشيء لذاته أو نهي عن الوسيلة المؤدية إليه والقسم الأخير هو ما يُسمى»سد الذريعة».

فمن باب النهي عن الشيء لذاته: تحريم الزنا: إذ هو مفسدة في ذاته، وتحريم المُسكرات وتحريم القذف: وهي مُفسدات في نفسها.

[١] أعلام الموقعين ٣/ ٩٥١.

ومن باب النهي عن الفعل لكونه وسيلة إلى الحرام: النظر لإمرأة أجنبية

أنواع الفعل:

إما أن يكون موضوعًا أساسًا للإفضاء إلى مُباح أو مندوب ولكن يؤدي اتباعه إلى مفسدة بقصد لذلك أو بغير قصد إليه.

- *مما يُقصد به التوسل إلى مفسدة:*

- بيع العينة فإنه مؤدي إلى الربا رغم أن أصل البيع مُباح.
- نكاح المُحلل فإنه مؤدي إلى هتك الأعراض رغم أن أصل النكاح مندوب، وكذلك سائر وسائل التحيل بحيل غير مشروعة فهي من باب ما كان أساسًا مُباحًا أو مندوبًا إلا أنه قُصد به التوسل إلى محُرم.

- *وأما ما لا يُقصد به التوسل إلى المفسدة وإن أدى إليها:*

- كمن يُصلي تطوعًا في أوقات النهي وأصلها مندوب إليه.
- أو من يَسب أصنام المشركين وأصله مُباح.

يقول ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طُرقها وأسبابها تابعة لها مُعتبرة بها، فوسائل المُحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن بها بحسب إفضائها إلى غاياتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود؛ ولكن مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقًا لتحريمه وتثبتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه ولو أباح الوسائل والذرائع المُفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم وإغراء للنفوس به وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء) اهـ[١].

[١] أعلام الموقعين ١٣٥/٣.

الأدلة على حُجية سد الذرائع:

وهي لا تُحصى من الكتاب والسنة وقد ذكر ابن القيم منها تسعة وتسعون مثالاً نجتزأ منها بعشرة أمثلة:

أدلة الكتاب:

١- قوله تعالى: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوًا بغير علم} الأنعام١٠٨.

فحرم الله تعالى سب آلهة المشركين - مع كون السب غيظًا وحمِية لله وإهانة لآلهتهم- لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سب آلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز.

٢- قوله تعالى: {ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يُخفين من زينتهن} النور ٣١ فمنعهن من الضرب بالأرجل - وإن كان جائزًا في نفسه لئلا يكون سببًا إلى سمع الرجال صوت الخُلخال فيُثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن.

٣- قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحُلم منكم ثلاث مرات} النور ٥٨ أمر تعالى مماليك المؤمنين ومن لم يبلغ منهم الحلم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة لئلا يكون دخولهم هجمًا بغير استئذان، فيها ذريعة إلى اطلاعهم على عوراتهم وقت إلقاء ثيابهم عند القائلة والنوم واليقظة، ولم يأمرهم بالاستئذان في غيرها وإن أمكن في تركه هذه المفسدة لندورها وقلة الإفضاء إليها فجعلت كالمقدمة.

٤- قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا} البقرة ١٠٤ نهاهم سبحانه أن يقولوا هذه الكلمة - مع قصدهم بها الخير- لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التَشبه باليهود في أقوالهم وخطابهم ؛ فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويقصدون بها السب، يقصدون فاعلاً من الرعونة فنهي المسلمون عن قولها ؛ سدًا لذريعة المُشابهة، ولئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي صلى الله عليه وآله وسلم تشبهًا بالمسلمين يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون.

٥- قوله تعالى لكليمه موسى ولأخيه هارون: { اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولا لينًا لعله يتذكر أو يخشى}

فأمر الله تعالى أن يلينا القول لأعظم أعدائه وأشدهم كفرًا وأعتاهم عليه لئلا يكون إغلاظ القول له ـ مع أنه حقيق به ـ ذريعة إلى تنفيره وعدم صبره لقيام الحُجة، فنهاهما عن الجائز لئلا يترتب عليه ما هو أكره إليه تعالى.

أدلة السنة:

١- أنه صلى الله عليه وآله وسلم حرم الخلوة بالأجنبية ولو في إقراء القرآن، والسفر بها ولو في الحج وزيارة الوالدين سدًا لذريعة ما يُحاذر من الفتنة وغلبات الطباع.

٢- أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها وكان من حكمة ذلك أنها وقت سجود المشركين للشمس، وكان النهي عن الصلاة لله في ذلك الوقت سدًا لذريعة المُشابهة الظاهرة التي هي ذريعة إلى المُشابهة في القصد مع بعد هذه الذريعة؟ فكيف بالذرائع القريبة!

٣- أن الشرع قد حرم الطيب على المِحرم لكونه من أسباب دواعي الوطء فتحريمه من باب سد الذرائع.

٤- أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تُقطع الأيدي في الغزو لئلا يكون ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفار، ولهذا لا تُقام الحدود في الغزو.

٥- أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يسمر بعد العشاء الآخرة، وكان يُكره النوم قبلها والحديث بعدها، وما ذاك إلا لأن النوم قبلها ذريعة إلى تفويتها، والسمر بعدها ذريعة إلى تفويت قيام الليل، فإن عارضة مصلحة راجحة كالسمر في العلم ومصالح المسلمين لم يُكره.[١]

[١] أعلام الموقعين ٣/ ٥٣١-٩٥١.

ويُلاحظ أن النهي عن أفعال الذرائع هو نهي أقل رُتبة من النهي عن المُحرمات لذاتها، إذ أن الوسائل عامة أقل درجة من المقاصد لأنها مما يتوصل بها إلى المقاصد فيكون النهي عن المقاصد هو الأساس والأولى.

لذلك فإن ما حرم تحريم مقاصد فإنه لا يُباح إلا للضرورة؛ كشرب الخمر وأكل الميتة والخنزير، فإنه لا يُباح إلا للضرورة.

أما ما حُرم لكونه وسائل إلى الحرام – تحريم وسائل– فإنه يُباح للحاجة ؛ مثال كشف العورة للمرأة الأجنبية فإنه محّرم لكونه وسيلة إلى الزنا المحرم لذاته، ولكنه يُباح عند الحاجة للتداوي ومثله.

فإن هناك مما حرم تحريم مقاصد ما لا يباح ولا حتى في الضرورة كقتل النفس والكفر وذلك لأن مفسدته واقعة قطعًا، كما أنها مفسدة عظمى أشد درجة من الضرورة المُلجئة إليها، أما شرب الخمر فقد لا تترتب عليه المفسدة المتوقعة وكذلك أكل الخنزير مع كونها خاصة لا عامة فقدمت الضرورة.

وكذلك فهناك مما حرم تحريم وسائل ما لا يُباح للحاجة كالنهي عن البناء على القبور، وكتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، فإن ذلك لا يُباح للحاجة لأن وقوع المفسدة المترتبة عليه واقع قطعًا لا ظنًا وترتب المفسدة عليه

يتعدى إلى الغير كما في المثال الثاني فلا يُباح للحاجة.

وقاعدة الذرائع مبنية على نظر دقيق في النصوص والتعمق في مدلولها ودواعيها. فإن مراعاة «مآلات الأفعال» أي

النظر فيما يؤول إليه الفعل، وأن حكم الشيء يكون تبعًا لحكم ما سيؤول إليه ؛ هو قاعدة جليلة في الشرع اعتمدها أهل السنة والجماعة في طرق نظرهم واستدلالهم لورودها واعتبارها في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة بما يفوق الحصر، من ذلك:

- قوله تعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون} البقرة ٢١ فمآل العبادة هو التقوى.
- وقوله تعالى: {كُتب عليكم القتال وهو كُره لكم} البقرة ٢١٦.
- وقوله تعالى: {ولكم في القصاص حياة} فمآل القصاص إحياء النفوس

وفي الحديث الشريف:

- فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم حين أُشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: (لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّهُ كَانَ يقتل أصحابه) رواه الشيخان.
- وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد فأمر بتركه قائلاً: (لا تزرموه) رواه الشيخان.

كذلك ما جاء في الشريعة عامة من النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوف الانقطاع.

إلى غير ذلك حيث يكون العمل في الأصل مشروعًا لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعًا ولكن يُترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة.[١]

وقد بُني على هذه القاعدة قواعد هامة في الشريعة منها تحريم الحيل وقاعدة الاستحسان وقاعدة مُراعاة الخلاف ومن شاء فليُراجعها في مظانها.

ولكن يُهمنا هنا هو بيان قاعدة أخرى انبنت عليها وهي أنه إذا كان هناك مطلوب ضروري أو حاجيّ وقد لابسه واكتنفه أمور غير مشروعة ولكن درجة الطلب الشرعيّ أعلى منها فيكون الإقدام على الفعل - مع تحمّل ما فيه من نهيّ شرعيّ - مُقدم على النهي لجلب مصلحة الضروري أو الحاجي بشرط التحفظ حسب الاستطاعة والاحتراز من المنهي عنه من غير حرج وعنت.

[١] الموافقات ٤/ ٤٩١.

ومثال ذلك: النكاح: الذي يلزم عنه في عصرنا طلب القوت والرزق للعيال، مع أن العصر قد شاب الحرام والشُبهات كل

مساعي الرزق تقريبًا فإن منع ذلك لأدى إلى إبطال أصل النكاح وهو غير صحيح، ولكن يؤتى النكاح مع التحرز ما أمكن عن وسائل الحرام في طلب الرزق.

ومثاله: العمل في البنوك الربوية لمن لا حيلة له في الحصول على وظيفة أخرى بشرط تجنب ما يمكنه من التعامل مباشرة مع الفوائد وتحسينها للعملاء وخلافه، فإن الحصول على الرزق للنفس والعيال مقدم علي شبهة التعامل في الحرام.

كذلك طلب العلم أو شهود الجنائز أو إقامة الوظائف الشرعية التي لا يمكن أداؤها إلا بمشاهدة المُنكرات وسماعها، فإنه يؤدي ما عليه محُتملاً لما في طريقه من المناكر إذ هذه الأمور مما يقوم بها الإسلام جملة كمجتمع.

يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: (ومن هذا الأصل أيضًا تستمد قاعدة أخرى: وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضي الشرع فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التَحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشُبهات. وكثيرًا ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكن غير مانع؛ لما يئول إليه التحرز من المفسدة المُرتبة على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطاله أصلاً، وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز، وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها)[١].

[١] الموافقات ٤/٢١٠.

مراجع الكتاب

١. القرآن الكريم

٢. موطأ مالك

٣. صحيح البخارى

٤. صحيح مسلم

٥. الترمذي

٦. سنن بن ماجة

٧. الدارمي

٨. النسائي

٩. ابن خزيمة

١٠. ساسلة الأحاديث الصحيحة ناصر الدين الألباني

١١. تفسير القرطبي

١٢. تفسير المنار محمد رشيد رضا

١٣. أصول الفقه محمد أبو زهرة

١٤. أصول الفقه عبد الوهاب خلاّف

١٥. أصول الفقه محمد الخضرى

١٦. المسوّدة في أصول الفقه بن تيمية

١٧. الإحكام في قواعد الأحكام الآمدي

١٨. الإحكام في قواعد الأحكام بن حزم

الكتاب	المؤلف
١٩. قواعد الأحكام في مصالح الآنام	العز بن عبد السلام
٢٠. إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول	محمد بن عليّ الشوكاني
٢١. تأسيس النظر	عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي
٢٢. الموافقات في أصول الشريعة	الشاطبي
٢٣. الإعتصام	الشاطبي
٢٤. مجموع فتاوى بن تيمية	بن تيمية
٢٥. إقتضاء الصراط المستقيم	بن تيمية
٢٦. أعلام الموقعين عن رب العالمين	بن القيم
٢٧. مذهب بن تيمية في الأسماء والصفات	الجلنيد
٢٨. الملل والنحل	الشهرستاني
٢٩. المستصفى	ابو حامد الغزالي
٣٠. لسان العرب	بن منظور
٣١. روضة الناظر وجنة المناظر	بن قدامة الحنبلي
٣٢. المنخول من تعليقات الأصول	أبو حامد الغزالي

كتب أخرى للدكتور طارق عبد الحليم

- «الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد»، طبعة أولى مطبعة المدني، القاهرة ١٩٧٨، نشرته مكتبة الطرفين بالطائف عام١٩٩١ ضمن مجموعة «عقائد الموحدين» تقديم الشيخ بن باز رحمة الله عليه. مطبوع بالعربية والأردية.

- «حقيقة الإيمان»، طبعات متعددة، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٧٩. مطبوع بالعربية والأردية.

- «مقدمة في إختلاف المسلمين وتفرقهم» د.طارق عبد الحليم ود.محمد العبدة، طبعات متعددة، دار الأرقم الكويتية طبعة أولى ١٩٨٦ . مطبوع بالعربية.
- «الصوفية: نشأتها وتطورها» د. محمد العبدة ود. طارق عبد الحليم، طبعات متعددة، دار الأرقم لندن طبعة أولى ١٩٨٦ . مطبوع بالعلابية.
- «المعتزلة: بين القديم والحديث» د. طارق عبد الحليم ود. محمد العبدة، طبعات متعددة، دار الأرقم لندن طبعة أولى ١٩٨٧ . مطبوع بالعربية والأردية.
- فتنة أدعياء السلفية وإنحرافاتهم، ٢٠٠٤. بالعربية
- The Counterfeit Salafis, Published by Dar Alarqam & Dar Alatiq, 2004, Toronto, English







منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة والجماعة

د. طارق عبد الحليم



مقدمة

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

لا أبعد حين أقرر إن الكتاب الذي صاغ جُلّ فكرى وتوجّهي، بعد كتاب الله عز وجلّ، وصحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو هذا الكتاب الفذ، الموافقات في أصول الشريعة، للإمام الجليل أبي إسحاق الشاطبيّ رحمه الله.

والكتاب لا يصنف تحت فئة كتب الأصول العامة بأي حال من الأحوال، يعرف ذلك المتخصص، ويدركه طالب العلم المبتدئ. بل هو نبتة ترعرعت واشتد ساقها وقوى عودها في علم استحدثه ووضع أساسه الامام الشاطبي، هو علم «النظر والاستدلال»، وهو علم لم يكن قائما بذاته، موثقا من قبل حتى اهتدى لجمع شتاته وإشادة لبناته، فهو فيه كابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع العمراني. يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبيّ، في مقدمته الرائعة للكتاب «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العلل. فالسعيد من عدت سقطاته، والعالم من قلت غلطاته، وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمل وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره، فقد

ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات \ وإنما لكل إمرئ ما نوى ...»[1]، وما أتمه من بيان، وأدقه في ربط جوهر بعنوان.

وقد تناثرت بعض مادة هذا العلم الجليل فيما كتب علماء سبقوا الإمام الشاطبي، مثل بن القيم وبن تيمية والعز بن عبد السلام والجويني وغيرهم. لكن لم يفرد له أحد منهم كتاباً مفرداً، ويتناول موضوعاته، حتى جاء هذا العالم الفذّ «فأوفي على الكمال وبلغ الغاية» كما وصفه الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله.

وقد حدثت ألفة عجيبة بيني وبين هذا الكتاب، لما في طبعي الخاص من حب للتحليل والاستنباط، فقرأته مرات لا أحصيها عددا، وانطبع على عقلي وفطرتي مذهبه في النظر والتحليل، حتى بات طبعاً ثانياً لا أتكلف فيه شيئا. وكان ذلك بعد أن جوّلت في كتب أصول الفقه على اختلافها سنين عددا، وأتقنت، بحول الله وقوته، طرقه ووسائله، وحفظت مصطلحاته ومصادره، من كتب مثل الإحكام للآمدي والإحكام لابن حزم، والمُستصفى للغزالي البرهان للجويني، وأصول البزدوى، وجمع الجوامع للسبكي، ومدونة بن تيمية والعدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى، وإرشاد الفحول للشوكاني، وأصول الفقه لابي زهرة وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، وكثير غيرها، لا محل لتعدادها. كما اطلعت على شروح للموافقات، أجلها وأرفعها الكتاب الفذّ للإمام المجدد الطاهر بن عاشور التونسيّ «مقاصد الشريعة»، وكتاب الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة «بين علمي أصول الفقه والمقاصد». كما مررت بدراسات عدد آخر مثل ما دوّن د أحمد الريسوني ود حسن الترابيّ وغيرهما ممن تبني «تجديد أصول الفقه»، وإن كان بين منهاجينا اختلاف لا يجتمع شمله.

وكان أنْ بدأتُ في عقد سلسلة دروس في شرح الكتاب لمجموعة من أبنائي الأحباء، الذين توسمت فيهم حب العلم والإقدام عليه، والشغف بعلم الأصول بالذات. فسجلت، إلى يومي هذا سبعة وأربعين محاضرة كنا ننتهي بها إلى آخر المجلد الثاني من المجلدات

الأربعة للموافقات. وكان من الطبيعي أن يتجه النظر إلى محاولة تدوين تلك المحاضرات، أو على الأقل العمل على نشرها مكتوبة، لما في الكلمة المكتوبة من بحبوحة للكاتب لا يجدها المتحدث عامة.

ثم إني كنت قد نشرت مقالاً بعنوان «مقال عن المنهج»،[٢] منذ حواليّ ربع قرنٍ من الزمن، استللت عنوانه من كتاب الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت «مقال في المنهج»، واستبدلت في عنوانه حرف «عن» بحرف «في» قصداً، إذ قد وضع ديكارت في كتابه الصغير الشهير خلاصة منهجه في النظر، والذي تأسست على طريقته قواعد الحضارة الغربية الحديثة. أمّا مقالي آنذاك، فقد كان حديثاً عن المنهج، منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة، يدور حول هويته وأسس التعرف عليه وضرورة ذلك، لا محاولة لوضع أسسه وتقعيد مبادئه.

وقد صرفت منذ ذاك الوقت سنين عددا، أحاول أن أدوّن في هذا الباب ما أسميته وقتها «طرق النظر والاستدلال عند أهل السنة والجماعة». وصارت التعليقات والملاحظات تتراكم، وصفحات المُدوّنة تتزايد، إلا إنه اتخذ منحى آخر، وإذا به يخرج مما دونت بعد ربع قرنٍ من الزمن، كتاباً مبسطاً في أصول الفقه[٣]، وإن كان في ثناياه بعضٌ مما قصدت اليه أولاً، فلم يكن كتاب أصولٍ تقليديّ، وإن لم يخرج عن هذا الوصف كلية. فأدركت بعضاً مما أردتُ، وفاتني أكثره، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

لكنّ الأحداث المتلاحقة التي زخر بها الواقع المعاصر كشف نقص الدراية وعوار المناهج عند من ادّعوا أنهم أصحاب الدعوة، ومشايخ الأمة. عوار الإخوان كان مكشوفاً من قبل، إذ أوتوا من قبل بدعة الإرجاء قديماً، فلا خير فيهم. و»السلفيون»، ادعوا إنهم أصحاب حديث، فراحوا يخلّطون ويخبِطون في الفقه والفتوى، وهم في حقيقة الأمر إمّا عيالٌ على الحديث، أو ممن يحفظ أسانيد يرددها، ويبني عليها ما لا يصح. فكانوا، ولا زالوا في الدرجة السفلي من أهل الحديث، الذين ذكر ظاهريتهم الإمام الخطابي في مقدمته لمعالم السنن.

هذا العَوار المنهجي، أدى إلى دمار حركيّ، رأيناه بأعيننا في التصرفات والمواقف التي جرت على الساحات العربية إثر ثورات ما أسموه الربيع العربيّ. وكانت النتيجة الحتمية هي تكبيل أيدي الشباب واستبدال علمانية بعلمانية، الأولي ظاهرة والثانية مستترة إلا عن أعين الخبير المطّلع.

بل إن هذا العوار المنهجيّ قد ضربت معاوله بشدة في مسيرة التيار الجهاديّ، في الجزائر أولاً، ثم في الشام مؤخراً. ورأينا فتاوى، وممارسات تبني عليها، ليس لها من منهج النظر السني نصيب، رغم عِرَض الدعوة التي يدعونها، بأنهم على الحق المبين. وهي دعوى كل من انحرف في المنهج وأصول النظر والاستدلال، لم يخالف في ذلك منحرف.

من هنا عادت إليّ الفكرة، أو الأصح أني عُدت إلى فكرة أنْ لابد من «معالم في المنهج»، بعد أن خرج «معالم في الطريق». فالمُسلم يعيش بفكرٍ يحرّكه، وهو فكر التوحيد. والفكرة تحتاج إلى منهجٍ يخرج بها من حيز العقل إلى حيز المادة، ومن نطاق الممكن إلى حقيقة الواقع، ومن التصور إلى التطبيق. وبلا منهج يحكم هذا التحول، فإن التشتّت والتخبط والتيه هو مآل الحركة. وقد ضرب الله سبحانه التيه على بنى إسرائيل أربعين عاماً، تيها مادياً، لمّا خرجوا عن النهج الإلهيّ، وما تِيهنا اليوم إلا فرع من هذا التيه، بل أحسبه أشد وأعتى. فتيه البدن، يرجى فيه سلامة، وتيه العقل لا ترجى منه قيامة.

وقد شاهدنا بأم أعيننا جيلاً من العمالقة يتوارى. جيل المحدث أحمد شاكر وأخيه العلامة محمود شاكر، وشيخ الدعاة حسن البنا وشهيد الجيل سيد قطب وأخيه محمد قطب، ود محمد محمد حسين، والإمام الأمين الشنقيطي، والشيخ الخطيب، والشيخ محمد إبراهيم، والشيخ محمد الدوسري، والشيخ ناصر الدين الألباني. ونشهد الله أن لا بقية من هذا الجيل على الأرض أحياء. ثم جاء من بعدهم جيلٌ، كانوا أقل قامة من جيل هؤلاء، لكنهم وعوا واستوعبوا، وبذلوا الجهد وصرفوا الوقت، فخرج منهم أهل علمٍ، وكان عطاؤهم فيه تجديد ونظر واستقصاء للأحكام، واستقراء للأحداث، فنفعوا إن شاء

الله. ومنهم من انحرف عن جادة السنة قليلاً أو كثيراً، وكان أمر الله قدرا مقدورا.

وإن من أعظم الفضائل التي أنعم الله سبحانه بها على هذه الأمة هي القدرة على التحصيل، وهو الجمع والحفظ والترتيب والشرح. لكن كانت، وستظل، الفضيلة العظمى هي في القدرة على التحليل، والغوص وراء المعاني، من خلال المباني، وهي التي انفرد بها عدد قليل من علمائها الأفذاذ، وهم الذين يعدّون في طبقة المجتهد المطلق. وما ذلك إلا لاستيعاب كلتا الفضيلتين، التحصيل والتحليل. ولابد أن ننوه هنا إلى أنّه فرق عظيمٌ بين التحصيل والتحليل. فالتحصيل يُعنى بالكمّ، أما التحليل فيعنى بالكيف.

وقد لاح للناظر في أمر الأمة اليوم فقرها في العلماء المتبحّرين، من أصحاب التحصيل والتحليل. وما ذلك إلا مصداقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مسلمٍ، قال «حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن هشام بن عروة عن أبيه سمعت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضَلّوا وأضَلّوا».

كذلك فقد رأينا وجوب التصدي للفكر التجديدي الاعتزالي الذي يغزو الساحة الفكرية الإسلامية، باسم التجديد، تجديد في ثوابت الشريعة وقواعدها وطرق نظرها واستدلالها، ومن ثم، التجديد في أصول الفقه. وهي الدعوة قام بها الكثير من الباحثين والأساتذة. وهؤلاء كثير في المجال الأكاديمي خاصة.

فالغرض من البحث إذا، هو الكشف عن الثوابت الراسيات في العقول، الراسخات في الفطر، الموسومات في الشرع، والتي يسير عليها الناظر في تصيّده للمعنى، ثم تجريده للفتوى، استعانة بها دون شيخ الأصوليين وإمام الاستدلاليين، أبي إسحاق الشاطبيّ رحمه الله.

المقصد من البحث

فالغرض من البحث إذا، هو الكشف عن الثوابت الراسيات في العقول، الراسخات في الفطر، الموسومات في الشرع، والتي يسير عليها الناظر في تصيّده للمعنى، ثم تجريده للفتوى، حتى يكون نبراساً يتفق على السير بدليله من أراد أن ينتمي لهذه الفرقة الناجية، وأن يكون تابعاً لمنهج الصحابة في تنزيل أحكام الكتاب والسنة على الحوادث الجاريات.

وحتى يتم ذلك، فإننا يجب أولاً أن نتحرى مصادر العلم بالأدلة، ثم طرق استخلاص الأحكام، ثم ما يمكن أن يدور حوله الخلاف فيها. ومن هنالك يمكن أن نعود كرة أخرى على بدايات النظر في كلّ تلك الأمور لننشأ ما يجب أن يكون مُتفقاً عليه بين العقول التي رضيت بالله رباً وبرسوله نبياً وبالعقل وسيلة وبالفطرة هادياً.

ومما يجب التبويه به هنا هو أن الغرض من هذا الكتاب، ليس شرحا لتلك الأسس والقواعد المنهجية التي سنسردها، والتي نلاى أن تكون محوراً للفكر السنيّ، يمنعه من الوقوع في الخلل، بل الغرض هو أن نذكر تلك القواعد، وأن نبيّن، بشكل مختصر معناها، دون الدخوا في أية تفاصيل أو تشعباتٍ أو إسهاب في ذكر الأمثلة. فهذا المنهج مقصود به طلاب العلم، المتقدمين في طلبه، الساعين لدرجة من الاجتهاد فيه، سواء في مسائل من مسائله، أو موضوعا من مضوعاته، أو التعرض للإفتاء في شأن العامة على وجه الخصوص.

بين النظر والاستدلال

منذ أن اطلعت على كتاب شيخ الاسلام ابن تيمية الشهير «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، الذي يشرح فيه أسباب اختلاف أئمة الفقه في الأحكام الشرعية، والفكر يدور حول مسألة اختلاف النظر والاستدلال على الأحكام الشرعية من ناحية، وعلى استنباط الفتاوى من أحكامها التفصيلية أو قواعدها الكلية، من ناحية أخرى.

والاختلاف[١] عادة يشير إلى أحد أمرين، اختلاف في مصدر الدليل، واختلاف في تأويل الدليل. وقد أتى بن تيمية بكثير من النوع الأول. كما تعرض إلى النوع الثاني في بعض أمورٍ تتعلق بمفهوم الخطاب، وركّز على التفرقة بين إثبات التحريم وإثبات الوعيد.

لكنّ الحديث عن الاختلاف في النتيجة لا يغطى ما نقصد اليه هنا، إذ نحن نتحدث هنا عمّا يسبق الاختلاف، أي عن طريق النظر في الأدلة ابتداءً، سواءً كان منها ما هو معروفٌ أو ما هو مجهول يراد معرفته والكشف عنه. وقد يتطابق الوجهان، ويكون طريق النظر مؤدياً إلى الاختلاف في النتيجة، لكنه ليس تطابقا متفقا في كلّ حالٍ، أي أنّ كلّ اختلاف في طريق النظر والاستدلال يؤدى إلى اختلاف في النتيجة، لكن ليس كلّ اختلاف في النتيجة ناشئ عن اختلاف طريق النظر والاستدلال.

وكمثالٍ على ما نقول، فقد يختلف فقيهان في حرمة ربا الفضل، لعدم وصول الحديث لأحدهما، أو لشبهة في تأويله، لكنهما يتفقان على أنّ الحديث إن صحّ ودلّ على المسألة، وجب الرجوع اليه بلا خلاف، لعدم إمكانية معارضة النصّ الصحيح الصريح. فهنا أصل النظر، وهو «عدم إمكانية معارضة النصّ الصحيح الصريح» متفق عليه، لكنّ الدليل ناقصٌ عند أحدهما، فهما متفقان من جهة ومختلفان من جهة أخرى.

وما نقصد اليه من منهج النظر والاستدلال هنا، يقع أساساً على ما صنفته العلماء في باب «الاجتهاد». إذ إن النظر في مسائل النص والاجماع لا مجال فيها لكثير استنباط، إلا في الأبواب التي ذكر بن تيمية في كتابه العظيم، أو مثلها. أما أبواب الاستدلال الاجتهاديّ فهي التي تتطلب، حسبما نرى، طريقا واضحا واحدا، مؤسساً على بديهيات عقلية وشرعية لا يكون عليها اختلاف.

ولمعلقٍ أن يقول: إنه يلزم من قولك هذا أن المسائل الاجتهادية هي التي يكون فيها اتفاق النظر، بينما المسائل المبنية على النصوص هي التي يكون فيها مواطن الخلاف، بينما العكس هو المعروف؟ هذا خلاف ما عليه علماء الشريعة على مرّ العصور.

[١] راجع بحثنا «الخلاف - أسبابه ونتائجه»

قلنا، رويدك، فإن المسألة ليست بهذه البساطة. فقد عرفنا كيف يكون الاختلاف في المسائل التي ثبتت فيها نصوص واضحة صريحة، لكن المشكلة في المسائل الاجتهادية. وهي يقع فيها خلافٌ كذلك بلا بد. لكن هناك مستويات للنظر في هذه المسائل، منها أساس النظر في الأدلة، استدلالاً أو استنباطا، ثم إلحاق المسائل تلك بالقواعد العقلية أو الشرعية، المتفق عليها في الجملة، إلى أيّ منها أقرب وأدق صلة، ثم تنزيلها جزئياً أو كلياً، على تلك القواعد، فقد تتقاسم قاعدتان مسألة واحدة في النظر، ثم تحقيق مناط المسألة، وهو آخر تلك المستويات، أو المراحل. فالأول منها، هو ما نعنيه في حديثنا هذا، وهو ما لا يجب أن يختلف فيه العلماء، بل البشر الأسوياء. أما الباقي فهو ما يكون سبباً في اختلاف النتيجة أو الحكم أو الفتوى حسب الحال.

ويجدر هنا الإشارة إلى الفرق الذي نراه بين تعبيريّ الاستدلال والاستنباط، فإن بينهما عموم وخصوص. فالاستدلال من الدليل، وهو إما ما يستدل به على غرضٍ، أيّا كان هذا الذي يستدل به، أو هو اسمٌ لمن يدل على الشيء، كما يقال فلان دليلنا، أي هادينا إلى بغيتنا. ومن هنا فإنه يقال إن قول المجتهد «دليل العاميّ».

أما الاستنباط فهو عملية أخصّ من الاستدلال بمعناه الأوسع. إذ تأتي من مصدر «نبط». جاء في لسان العرب – حرف الباء «والاستنباط : الاستخراج . واستنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه. قال الله عز وجل «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» النساء ٨٣، قال الزجاج معنى يستنبطونه في اللغة يستخرجونه، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر» وفي قاموس المعاني «اِسْتِخْراجُها بِفَهْمٍ واجْتِهادٍ». فاستنباط أليق في الاستعمال عند الحديث في أصول النظر المختصة بالاجتهاديات، والاستدلال أليق في الاستعمال حين الحديث عن أصول النظر بعامة.

كذلك حين نتحدث عن النظر هنا، فلا نقصد ما قصد إليه علماء الكلام، في حديثهم عن أول الواجبات، فذكروا منها «النظر». فأولئك يتحدثون عن النظر في الوجود بغرض إثبات

وجود الخالق جلّ وعلا. ونحن هنا نقصد به بداية البحث عن الخيط الأول الذي ترتبط به سلسلة الاستدلالات، التي توصل إلى النتيجة، وهي الحكم الشرعيّ.

مصادر الاستدلال

ومصادر الاستدلال تأتي من ثلاثة مناحٍ تهدي كلها مسالك الفكر ودروب النظر، الأول هو أحكام الفطرة ، والثاني هو العقل ومستقرات العادة، والثالث هو نصوص الشرع الحكيم. وهذه مسلمات لا يختلف فيها العلماء. وإنما الأمر الذي نسعى اليه هو الكشف عن هذه المسالك الفكرية المحددة، التي خطتها تلك المناحي الثلاثة، والتي لا يجب أن يَسلك غيرها العالم، ليصل إلى الحق. فهي كخريطة موثّقة تصل بين نقطتين، انطلاق النظر الأول، والتهدّي إلى الفتوى الصحيحة.

فهذه المسالك الأصلية، هي قوالب فكرية ينشأ عليها عقل العالم، منذ بداية نظره، وفي بيئته، وعلى يد من سبقوه، شفاهة أو قراءة، لينصبّ قالبه العقليّ في أروقة هذه الدروب، فتصبح له وعاءً مُشكلاً يسير فيه، إلى غايته المقصودة.

ولا يحسبن أحد إننا نقول بأحادية النظر، من حيث أنّ قولنا توحّد القالب الاستدلاليّ، ومسالكه ودروبه قد يوحى بهذا للقارئ المتعجل. فكلّ عقل له توجهاته واجتهاداته، والإسلام لا يرى صبّ الخلق في قالب فكريّ واحد، كما تفعل الفاشية أو الفرق البدعية كالحرورية أو الصوفية بالذات. لكنّا هنا نتحدث عن أوليات النظر لا ما يبنى عليها، وهي، في نظرنا، لا تختلف في المناهج الواحدة، وإن اختلفت بين المناهج المتعددة.

فائدة: اختلاف الإجتهاد يكون في نظر المجتهد لا في الحكم الشرعي، ولا يقدح هذا في اجتهاده وإن أخطأ، من حيث قد بذل الوسع المطلوب[١].

أسسُ النظرِ والاستدلال عند أهل السنة والجماعة

[١] الموافقات ج٤ ص٩٠١ وبعدها

a. الأسس الفطرية، وهي تُعنى بالبنية النفسية

b. الأسس العقلية، وهي تُعنى بالبنية الفكرية

c. الأسس الشرعية، وهي تُعنى بالبنية العقلية الشرعية والإيمانية، التي تجمع بين القالب الفكري والنفسي معا.

الأسس الفطرية: والفرق بينها هو أن الفطرية تتعلق بالضرورات الوجدانية الثابتة، أما العقلية فتتعلق بالضرورات الكونية الثابتة. والشرعية تتعلق بالضرورات التشريعية الثابتة.

تعريف المنهج المقصود:

ولو أردنا أن نضع تعريفاً لهذا المنهج المقصود لقلنا إنه «المناحي العقلية والمسلمات المنطقية، المبنية على قواعد الشرع الكلية ومعطيات العقل الضرورية، التي يسلكها العقل للنظر في الأحداث الواقعة، ويستدل بطرقها على حكم الشريعة في تلك الأحداث».

والجدير بالقول هنا أنّ «قواعد الشرع الكلية ومعطيات العقل الضرورية» لا يتعارضا بأي شكلٍ من الأشكال. ولعله من الأوفق أن نضرب مثلا، يدلّ على ما نقصد.

خذ مثلاً قاعدة «الضرر مرفوع»، فهي قاعدة كلية شرعية، ثبتت بما لا يُحصى من الأدلة التفصيلية في الكتاب والسنة. لكن تجنب الضرر والفساد أمرٌ مستقرٌ في فطّر الناس، ومسوغاته محكمة في عقولهم، حيث أن النفس تكره الألم، وتحب اللذة، والألم مرتبط بالضرر، واللذة مرتبطة بالمنفعة. فتجد الإنسان يُعرض عما يضرّه، ويُقبل على ما ينفعه. هذا في الجملة، أمّا في التفضيل، فإن جزئيات ما يضر وما ينفع، قد يختلف عليها الناس، حسب أعرافهم، وبيئاتهم. لكن هذا لا يقدح في استواء القاعدة طبعا وشرعا وعقلاً.

أما قولنا إن هذه المناحي والمسالك هي من المسلمات، يثير التساؤل: أنْ كيف إذا يختلف عليها اثنان؟ أَوَ لا يلزم أن تكون نتائج النظر المبنيّ عليها واحدة، طالما هي من المسلمات؟ ففيم تعدد الآراء والأنظار ومن ثم النتائج والفتاوى؟

والرد على هذا الإشكال يأتي من أنها ترتبط بالمعطيات الخارجية التي تأتي من خارج، فتختلط بالفطر، أو تمازج العقل، فتجعل النتيجة الشرعية مختلفة بين الناظرين، وإن كان طريق النظر واحدٌ، من حيث مبدئه في الفطرة أو العقل، والعلم، كما سنبيّن إن شاء الله.

وهذ يعود إلى تحقيق ما يمكن اعتباره من العلم «الضروريّ»، أي الذي يرجع إلى بدهية عقلية، أو إلى فطرة خِلقية.

وتعريف «العلم»، فيما اختاره الشوكاني من حيث إطلاقه، بعد عرض كثير من حدوده وتعريفاته هو «صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً». يقول الشوكاني «العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري. فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر، والنظري ما يحتاج إليه. والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن. وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول. وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة»[١]. وهذا العلم الضروري، فيما أرى، يشمل بدهيات العقول كما يشمل وصف ما ركز في الفطرة، فهو لا يحتاج إلى نظرٍ أو تصورٍ، بخلاف ما أسماه العلم النظري، الذي يحتاج إلى التحصيل والنظر. وهو الخطوة التالية لما نثبته هنا، من طرق ذلك النظر الذي يحصل به علمٌ نظريّ صحيح، طبقا للنظر الصحيح.



[١] ارشاد الفحول للشوكاني ص ٥، طبعة دار الفكر، بهامشه شرح العبّادي على شرح المحلي لورقات الجوينيّ

القسم الأول
الأسس الفطرية

والفطرة هي المنحى الأول الذي يجب أن يتشكّل تبعا لما هيأه الله في أصل الخلق من أساس الإنسانية، والتي بغيرها، أو خلافها، تتفق مع الحيوان في الصفات، بلا فرق. ومن هنا يأتي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء»البخاري. وحديث « إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرم عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا» مسلم. وقول الله تعالى «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣)»

وهذه النصوص تفيد أن الفطرة الأساسية، والقوالب الفكرية التي تأتي مع خلق المولود، هي الفطرة السليمة الحنيفية السمحة. وهي في تركيبتها، دون أي مؤثرات خارجية، تعي أن الكذب قبيح والقتل قبيح، وأن الصدق وحفظ الدم والعرض حسنٌ محبوب. لكن أيّ مولودٍ يولد في فراغ؟ الناس يولدون لوالدين، والوالدان ينتمون لبيئة، تحمل لغة وعادات وتقاليد، تنعكس على المولود من يومه الأول. وهذه العادات والتقاليد تخص الأخلاق والتصورات جميعاً. فهي مفتاح لتشكيل القوالب الفطرية التي جاء بها المولود من عند ربه. فإن وافقت البيئة ما هو موافق للشرع، حافظت القوالب على تشكيلها الأساسي وانصلح حال المرء. وعلى قدر بُعد تلك البيئة وأثر الوالدين عن الفطرة، تتغير تلك القوالب، وتأخذ أشكالاً جديدة، تتناسب مع ما يدور حولها من عادات وأعراف.

وقد أورد صاحب كشاف اصطلاحات الفنون عدة تعريفات للفطرة، قال ابن عمر[١] أن أقواها «فالأطفال حين الولادة كالبهائم السليمة، فلما بلغوا استهواهم الشيطان فكفروا ... ويستحيل أن يكون الطفل وقت ولادته يعقل شيئاً لأن الله تعالى أخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئاً، فمن لا يعلم استحال منه كفر وإيمان ومعرفة وإنكار»[٢].

لكن المآخذ على هذا التعريف كثيرة. فالطفل ليس بهيمة، لكنه كالبهيمة، في سلامة النية وحسن الطويّة والتعبد لله طبعاً، ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. فوصف الطفل أنه «بهيمة» ليس مقصود الحديث النبويّ الشريف، وهو غلط من التفتازاني. وإنما أقواها وأصحها ما ذكره بأنها «الإسلام»، أي إسلام الوجه لله تعالى.

ثم نكتة أخرى هنا، وهي أنّ الفطرة، التي قصدها رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) أحكام الفطرة

قبل أن نتحدث عن بعض مستقرات الفطرة، نود أن نشير إلى أننا نجد في بعضها ما يوحي بالتناقض،أو التضاد، كالضعف الرغبة في العدوان. لكننا ننبه هنا إلى صفة أصيلة في تلك الفِطر، وهي معنى «التكامل» بينها. إذ إن الخالق جلّ وعلا، خلق من كلّ شئ ضده، ليُحدث التوازن بين الأشياء في الدنيا، فخلق النور والظلام، والذكور والإناث، والليل والنهار «وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» الذاريات ٤٩.

فلا تعجب من وجود بعض ما يتهيأ لك أنه متضاد في طبيعته، بل دقق النظر، تجده مكملاّ لغيره، متناسقا في إحكام التركيبة النفسية البشرية ككلّ، «صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ»النمل ٨٨.

[١] هو العلامة سعد الدين بن عمر التفتازاني ت ٢٩٧ هـ

[٢] كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص ٩٧٢١

كذلك يجدر بالتنويه أن الله سبحانه قد خلق المخلوقات عامة، بشرها وحيوانها، إنسها وجنها على أحسن حال وأفضل تقدير. فإنهما من شئ في الخلق إلا ولا يُقصد به شراً قط.

فإن قيل: فما لدغة العرب وعقرة الكلب وعضة الثعبان؟ قلنا، هذه كلها مقصود بها الدفاع عن النفس في أصل خلقتها، وإنما تطرأ هذه الأفعال عليها ثانوياً حين تتعرض لمكروه. فالأصل هو بقائها لحفظ توازن المعاش البيئي، والثانوي العارض هو ما فد ينتج عن ذلك بصفة فردية.

مكونات الفطرة

- التوحيد ومجّ الشرك» فإن الإنسان بفطرته السوية، التي لم تنجسها البيئة أو فعل الآباء والأجداد، يميل للتوحيد على وجه القطع. فالوحدانية سهلة بسيطة لا تحتاج إلى العقل، وإن عززها العقل. لكنك تجد كل تصور عقديّ يخر مركّب، أي فيه مركبات أكثر من الواحد البسيط، مما يستلزم **الإضافة**، كتصور الواحد الأحد، ثم إضافة ابن وروح مقدسة تساويه. فهذا التصور المُركّب لا يكون فطري على الإطلاق، بل يحتاج معطياتٌ من خارج الفطرة لتركيبه، إذ إن هناك ما لا يُحصى من المركبات المُضافة للوحدانية، كتعدد الآلهة أو اتخاذ الإله البنات ذرية مصطفون. فلابد للعقل أن يتخير منها ما يراه مناسباً له، بغض النظر عن صحته الذاتية. وتدخّل العقل هنا للإختيار هو إفساد لأصل الفطرة التي نسعى لتحديد مستقراتها كما سبق أن نقلنا عن النبي ﷺ «كل مولود يولد على الفطرة».

ولابد هنا من أن نستطرد قليلا في هذه النقطة، فنرى ما ذكر فيها الفلاسفة الغربيون، لا لنهتدي بأقوالهم، لكن لنرى كيف يتطابق العقل، إن أحسن المرء استخدامه، مع المعطيات الإلهية المُحكمة.

ونذكر هنا، اثنان من فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، هما الفرنسي رينيه ديكارت[١] والألماني عمانويل كانت، وكلاهما من المدرسة العقلية، كسبينوزا ولبيبنتز، في مقابل التجريبيين مثل جون لوك وديفيد هيوم[٢]. ونقتصر في مبحث الفطرة على ما ننقل عن ديكارت، ثم نتعرض فيما قال «كانت» في شرح نظريته في «المعرفة» حين نصل إلى الحديث عن معطيات العقل.

ميّز ديكارت بين طريقين للمعرفة، حصرها فيهما، أسماهما البداهة والقياس، قال «لا أعني بالبداهة الاعتقاد في شواهد الحواسّ المتغيرة، أو أحكام الخيال الخادعة... ، ولكني أعني بها تصور النفس المتنبهة (يقصد الواعية) تصوراً هو من السهولة والتميّز بحيث لا يبقى أيّ شكّ فيما نفهمه، أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية»[٣]. ولا شك أنه يقصد بحد «البداهة»أنها «الفطرة»السويّة البسيطة، غير المركّبة كما أشرنا من قبل. يشرح د الخضيري فيقول «وتختص البديهة بإدراك الأشياء البسيطة، والبسيط عند ديكارت ما ليس له أدزاء. وهو عين ما وصلنا إليه[٤].

و»الإضافة» هنا هو مفهوم أساسي، يجب أن يميّزه الناظر المُستدل فيما ينظر فيه، فلا يقبل، فطرة، ما هو مركّب، بل ما يُستدل عليه بأبسط طريق.

[١] وقد كنت في شبابي، عام ١٧٩١، قد درست كتاب ديكارت الأشهر «مقال عن المنهج» ترجمة محمود الخضيري، دراسة وافية مقارنة بكتاب الإمام أبو حامد الغزاليّ «المنقذ من الضلال»، وخرجت من دراستي المقارنة هذه، بالتشابه الكثير بين منطلقات الفكر عند كليهما، مما يثير سؤالاً عن إمكانية اطلاع ديكارت على كتاب الغزاليّ. والحقيقة إنني لم أنشر هذه الدراسة البسيطة، من حيث شغلتني دراسة العلوم الشرعية بعدها عن الفلسفة وأربابها.

[٢] «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، ص ٢٧٣، طبعة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب، عام ٣٦٩١

[٣] مقال عن المنهج، ديكارت، ٣٩.

[٤] السابق ص ٤٩، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربيّ ٨٦٩١. ويجب التنويه هنا إلى حقيقة تصحح مفهوما خاطئا راج بين «المثقفين»ممن لم يطّلع على أعمال ديكارت، وهو أنه «شاك»في كلّ شئ، ولكن الحق أنه كان مؤمنا بالخالق وعلوّه وكماله.

ومن هنا كان انحراف علماء الكلام في قضية إثبات الوحدانية ووجود الربّ جل وعلا. فإنهم لجؤوا إلى ما يُضاد الفطرة أسوأ تضاد، وخرجوا باستدلالات في غاية التركيب والتعقيد، مما جعلها مضادة لفطرة «البساطة» أو «التوحد» أو عدم «الإضافة».

- فطرة الحرية ورفض العبودية: وهي فطرة أساسية في النفس الإنسانية، تتبع الشعور بالتوحيد، ضرورة. فاالتوحيد يستلزم، فطرةً، الوقوف سواية أمام الواحد الأحد، إذ التمييز يستدعي الإضافة، والإضافة ليست من أسس الفطرة السوية، فالواحد غير مركّب بالضرورة.

- الدفاع عن النفس ورد العدوان: فإن هذا التصرف التلقائي تجده مشتركا بين بني آدم، أن لا يتقي، لاشعورياً، بيديه ما يظن أنه سيلطمه، وأن يلتفت بسرعة لصوت غريب يسمعه من خلفه، وهكذا. وهذا يبين أن سياسة «السلمية» في مقابلة العدوان، أو شعار «إذا لطم أحدٌ خدك فاعطه الآخر!»أو سياسة غاندي وصحبه، هي مرفوضة ممجوجة محجوجة بالفطرة الإنسانية.

ومن هنا فإن اتخاذ مثل تلك الدعوات منهجاً، فيه خروج عن منهج النظر السويّ الإسلاميّ. قال تعالى «فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ» البقرة ١٩٤.

- الضعف: وهو إحساس فطري أصيل في النفس، ينمو في الفطرة من لحظة الميرد، بل من قبلها، من حيث اعتماد الجنين في بطن أمه على غذائها، ثم على الرضاعة، ثم ورعاية والديه. قال تعالى «وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا»النساء ٢٨.

- الحاجة إلى الغير: وهي نتاج طبيعي لفطرة الضعف المذكورة. وهي فطرة مركوزة في بني آدم لغرض أعلى، وهو تمهيد الاجتماع العمراني، وإيجاد الحضارات، والتقدم البشري. فإحساس الإنسان بحاجته للغير، يدفعه دفعاً للإستعانة به.

- تقديم الذات على الغير «الأنانية»: وهذه فطرة يظهر سوءها للنظرة العاجلة، لكنها في حقيقة الأمر، هي متناسقة مع ما ذكرنا، من محبة جلب المنفعة، وتجنب الضرر. وتفادي جانبها السئ يحتاج إلى العقل، ليرشده إلى الجانب الصحيّ منها، وهو تقديم المصلحة الخاصة على العامة في بعض الأحيان، من ضررها بتقديم المصلحة العامة، أو مصلحة الغير على المصلحة الخاصة في مواطن أخرى.

- التعلق بالمحسوس والشك في المجهول: وهي فطرة تأتي من طبيعة الخلقة البشرية، من حيث إن البشر «صنع»إلهي من طين محسوس. كما إن النفس تعتمد على «حواس»تتعرف بها على ما حولها، فطرة، فترى وتتكلم وتسمع وتشم وتلمس، خمس متقبلات لما يردُ على الإنسان من خارج، كلها حسية. وهو ما أشار إليه القرآن «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»البقرة ٢، فوجه الفطرة إلى الوجهة الصحيحة، وإن ظهر تضادها لطبيعة الخلق البشريّ.

- تقديم الكمّ على الكيف: وهي فطرة مبنية على أمر مركوز في النفس، ذكرناه أعلاه، وهو الاعتماد على الحسّ. فإن إدراك ميّزة الكيف، وترجيح كفته على العدد، يحتاج إلى توجيه العقل، كما يحتاج إلى إضافة معلومات تأتي من خارج الفطرة.

- تلبية الغرائز المغروسة في الكيان البشريّ عامة، مبمهم وكافرهم. وتلك الغرائز هي من أهم ما يوجّه الفعل البشريّ في حركاته وسكناته، ومن ثمّ، في تقدير ما تقدم عليه من أعمال، وما يزنه العقل من تصرفات. بل هي، في حقيقة الأمر، أشد تلك العوامل تأثيراً في الفعل الإنسانيّ.

والله سبحانه حين ركز الغرائز في الفطرة الإنسانية، فإنما لضرورتها لحفظ النوع واستمراره أولاً، ولاستخدامها في الخير، بأن يتشارك معها العقل، كما يأتي من بيان إن شاء الله.

وتلك الغرائز تعمل عملها في حياة الكائن البشريّ بطريقة معينة، إن أُطلقت على سجيتها دون ضابط يوجهها. وقد قدم العالم الأمريكي الشهير «إبراهام ماسلو»[١] هرمية وضع فيها تلك الغرائز، حسب ما رآه أساسياً للوجود الإنسانيّ، في عامة الخلق، دون أن يتدخل عامل خارجيّ في تبديل أولوياتها.

وهذه الهرمية تبدأ من قاعدتها بتلبية حاجات الإنسان من طعام وشراب ومأوى (needs basic). ثم يأتي فوقها، أي بعدها في الأهمية، اكتساب وسائل الأمن والأمان (safety) مثل المسكن أو الحصن، يحميه من الأخطار الخارجية. ثم التكوين الاجتماعي والماديّ للنفس، بكسب المال لنفسه وعائلته، حيث يرى نفسه ضمن مجموعة بشرية معينة، لها تقاليدا وعاداتها وشعائرها (self establishment). ويتبع ذلك، وحين يتم ذلك، يبدأ الشعور بالحاجة إلى أن يكون له وضع «خاص» به، ناشئ عن احترام النفس وتقديرها (esteem self) بممارسة أعمال تُظهر جدارة المرء بين مجموعته. ثم أخيراً يصل إلى درجة الحاجة إلى تقدير الذات (self actualization) حيث يفعل ما يفعل طبقا لما يراه ملائما له، لا لأنه مرغم عليه، أو محتاج إليه.

وهذه النظرية، بطبيعة الحال، تعالج الغرائز الإنسانية، كجزء من الفطرة، وإن كان توجّه واضعها ماديّ بحت، يلائم نزعة الحضارة الغربية في تقييم الأشياء. لكنها، أولاً وأخيراً، فيها مشتركات عامة، لا يمكن التغاضي عنها، في أية حضارة بشرية كانت.

(٢) العلاقة بين الفطرة والسُنّن

لا شك أن الله سبحانه قد خلق الإنسان وفطره على ما هو عليه، قبل أن يدخل تلك الفطرة ما يكدّرها. كذلك فإن الله سبحانه قد خلق السنن التي تحكم الكون طبيعياً واجتماعياً. قال تعالى «-فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»الروم ٣٠، وهذه الفطرة هي التوحيد الذي ذكرنا في النقطة الأولى. كما قال تعالى «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ

[١] وقد ناقشت نظرية ماسلوا في رسالة الماجستير المقدمة مني لجامعة برمنجهام في منتصف الثمانينيات.

خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»الفتح ٢٣. فالآية الأولى في الفطرة، والثانية في السنة، وكلاهما لا تبديل لهما.

ففهم سنن الله في خلقه من نوع فهم سننه في كونه، إذ الفطرة سنة خلقها الله، تتكرر مع كلّ مولود. والسنن الكونية تتكرر مع كلّ خلل يطرأ على تلك الفطر، فيؤدى إلى زوال عمرانها واضمحلال وجودها.

فأول ما يُنظر في الناظر في أصول الاستدلال عند أهل السنة، استواء فطرته، ونقائها وبقائها على أصلها التي سنّها الله تعالى عليها. والناظر نفسه، يجب عليه التحقق من استواء فطرته، بعرضها على ما ورد من أدلة سمعية، سواءً من الكتاب أو السنة. فإن أول مراحل الاستدلال هو صحة ميزانه، ومطابقة أدواته لما هو مقطوع به في السمعيات، أي الشرعيات الخبرية.

- **إشكال**

ويطرأ الإشكال هنا، هو كيف يتحقق الناظر من استواء فطرته، واعتدالها على سنة الله التي خلقه عليها؟ فإن ذلك لا يتمّ إلا باستخدام آلة الاستدلال ذاتها ليُثبت بها اعتدالها، وهذا وقوع في الدور!

قلنا، لا يلزم من ذلك دورٌ من الدور الذي يُشار اليه في الأصول، فإن الدور يأتي على ثلاثة أشكال، يأتي الحديث عنها في باب مُدركات العقول إن شاء الله.

الفطرة والتصرفات التلقائية

وقد يشتبه على الناظر بعض التصرفات التلقائية مع أحكام الفطرة، فيظنها منها. ومن ذلك:

- الاندفاع للظلم والتعدي «النفس الأمارة بالسوء». قال تعالى «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»الأحزاب ٧٢. وهذه التلقائية هي من أكثر ما اهتم الإسلام بتعديل قالبها، من حيث هي هدّامة في أساسها، كما سنرى.

- نسيان الخير واستحضار الشر: فإنك واجدٌ أن الإنسان ينحو لتذكر ما كان من شرٍ أسرع مما يستحضر ما كان من خير حين يقع شراً أو ضرراً، قال تعالى «وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُم بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ» يونس ١١. وهي تصرف عالجه الله تعالى كذلك كما سيأتي.

ومثل هذه التصرفات، وإن بدت أنها فطرية، لاشتراك الناس بعامة فيها، إلا إنها ترتبط بخبرات خارجية، قد تكون مما يشرك فيها الناس حقا، من واقع إنها من نسيج الحياة وحتميات التجارب المشتركة، إلا أنها ليست من الفطرة، إذ لا يمكن للفطرة أن تكون «سلبية» ، من حيث أن «السلب» مضادٌ للإيجاب، والمولود بطبعه يأخذ ولا يُعطي، فينحو منحى الإيجابية أكثر من السلبية، أول أمره.

الفطرة وأصول النظر

حين قررنا أنّ أسس الفطرة هي من أصول النظر والاستدلال، فقد قصدنا أن استقرار تلك الأمور في البنية النفسية للناظر المُستدل، توجّه فكره ضرورة، في مرحلته الأولى، قبل أن يداخلها ما يأتي من معطيات مشوّهة من خارج، تبدّل الفطرة المُمكّنة.

زقد تعرّفنا في الفقرات السابقة على معنى الفطرة، وأنها البديهة البسيطة المغروزة في الكيان الإنساني، عند ولادته، قبل تعرّضه لمؤثرات خارجية. وفهذه القوانين، إن صحت التسمية، موجودة «بالقوة» لا «بالفعل».

لكن يجب التنبيه إلى أن هذه الفطر ليست من جوهر الإنسان أو ذاتيته، كنوع. بل هي قابلة للتغير مع مرور الزمن وتطور الحياة. فهي إذن أقرب أن تكون «منحة»، أو «عطية» إلهية للناس، يبدؤون بها مشوار حياتهم. كمن وجد مسافراً على تقاطع طرق متعددة، فوجهه إلى الوجهة الصحيحة، ثم تركه يسير لعرضه. فإما أن يستمر المسافر على الطريق المعتدل الموصل للغاية، أو أن ينحرف، ليعاود السير في طريق من الطرق الأخرى.، لا يعلم أين سينتهي به. وهذه الصورة تتناسق، منذ البداية مع حديث رسول الله ﷺ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال «أن الرسول ﷺ خط خطًا مستقيمًا فقال: هذا سبيل الله، ثم

خط خطوطًا عن يمينه وشماله فقال: هذه السبل، وعلى كل سبيل شيطان يدعو إليه ثم قرأ الآية: وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ»الأنعام ١٥٣ . فالفطرة، هي أول هذا الخطّ، وهي رأسه الذي يبدأ منه السير.

والناظر في الشريعة، المستدل بها، لا يكون على طريق حقٍ وتوجه صدق، إلا إن كانت فطرته سليمة، كما وُلد عليها، وإن امتدت بها التجارب، وداخلتها المعطيات، وقارفتها القواعد العقلية، من جرّاء معاناة الحياة بتشابكاتها وتعقيداتها. فتجد الناظر يسير دائما في اتجاه لا يعاكس فطرة سليمة صحيحة.

وقد يقول قائل، فالضعف صفة «سلبية»، مع أن المولود، يتمتع بها إجماعاً؟ قلنا: الضعف هنا ليس هو الضعف المتراكم من قسوة التجارب، بل هو ضعف أقرب للحاجة إلى الرعاية وإلى المدد، من ربه أولاً، ومن والديه ثانياً. ومن هنا قرن الله الأمر برعاية الأبوين في الكبر بعبادته سبحانه، قال تعالى «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ « الإسراء ١٧ . وهذا الضعف إيجابيّ في أصله، إذ يدفع إلى الخير، بالتزام الجماعة والحرص على العلاقات الإنسانية، وحسن التصرف في المجتمعات العمرانية، وغير ذلك، من موجهات الإنسان، التي يبني عليها الناظر المُستدل في الشريعة.

كما أن أحكام الفطرة تعين على استنباط الأحكام في أبواب عديدة من الشريعة، فهي من مقاصدها، كما ذكر الإمام الطاهر بن عاشور رحمه الله في كتابه «مقاصد الشريعة»، وقد كتبت في مقال سابق عن اعتباره الفطرة من مقاصد الشريعة ما أنقله هنا بنصّه من البحث المذكور، قلت «الفطرة، التي بُني عليها الإسلام، هي أَصْلُ أصول الشريعة، وهي التي بُني عليها الإنسان «فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا» الروم ٣٠، وقوله صلى الله عليه وسلم «كل مولودٍ يولد على الفِطرة»، فمنها تصدُر كلّ تصرّفاته، وبموافقتها تصلح هذه التصرفات أو تفسد، فهي «جملة الدين في عقائده وشرائعه»»[١]. وقد جَاءت كلّ الأحكام الشرعية تؤكدَ حكم الفطرة، وتصونها، وتمنع إفسادها، وتنظّم موارِدُها، كما في

[١] المقاصد ١٧٢

احكام ، الوضوء والطهارة، والزواج والرضاع، والقصاص والحدود، وإنشاء المعاملات وإبرام العقود، وكافة الأحكام الشرعية، إذ تتوجه بناءاً على هذا الغرض ولتأكيده. فكلّ ما ينافي الفطرة السليمة من العيب الخالية من الدنس، فهو من أمر الله وشرعه، ولذلك فإن الشريعة لمّا جاءت لم تهدم كلّ ما قبلها، بل جاءت «بالتغيير والتقرير»[١]، فأقرت ما هو من الفطرة، وبدّلت ما يناوئها ويضادها.»[٢]



[١] السابق ٣٤٠

[٢] انظر مقال «الإمام ابن عاشور .. ومقاصد الشريعة» http://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/19036/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%88%D8%B1-%D9%88%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%B9%D8%A9

القسم الثاني
الأسس العقلية

موضوع هذا القسم هو الأسس التي يساهم بها العقل، المنحة الثانية من الله سبحانه تعالى بعد الفطرة أو الميثاق الأول، لبني آدم لمعرفته سبحانه وفهم أوامره ونواهيه.

وسنقسم الحديث إلى جزئين:

الأول في الحديث عن معنى العقل وكيفية تلقيه لمعطياته

الثاني في الحديث عن حدود العقل وكيفية استخدام الناظر والمستدل به

العقل وكيفية تلقيه

العقل في اللغة العربية

قال سيبويه «عقل فهو عاقل وعقول، من قوم عقلاء، ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير أي جمعت قوائمه ... والقلب العقل ... لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه .. وعَقَلَ الشئ يَعقِله عقلا أي يفهمه»[١].

واستعمل القرآن كلمة عقل في أصلها اللغوي، بصيغة يعقلون، تعقلون. كما استعمل القرآن القلب بمعني العقل «لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا» الأعراف ١٧٩، أي لا يفهمون بها القول المُلقى إليهم.

ويجب هنا أن نفرق بين «العقل» بمعني «المخ»، المحسوس الذي هو في الدماغ، بما فيه من شعيرات دموية وتراكيب كيميائية، تحمل أوامر إلى أعضاء الجسم فتتحكم فيه، سواء بالحركة أو الكلام أو غير ذلك، أو تكون جزءا من حاضره وماضيه كالذاكرة.

[١] لسان العرب، ابن منظور ج ١١ ص ٨٥٤

العقل والفلسفة

تتناول الفلسفة الغربية والإسلامية مسألة العقل في معرض حديثهم عن نظرية المعرفة. وقد قدم الفلاصفة «الإسلاميون» نظرية للمهرفة تقوم على أن المعرفة عقليه، تقوم بالعقل من خلال بديهيات ثابتة ثم كليات تنشأ عن تراكيب تلك البديهيات. وهو مذهب المدرسة العقلية الغربية كما في فلسفة ديكارت ومانت بالذات. أما الإسلاميون فقد ركزوا في الفلسفة على البحث في الإلهيات، كقدم العالم وحدوثه بعد العدم، بإرادة قديمة أو بلا إرادة ... مما لا يتعلق به منهج استدلال في النظر الفقهي. ومن ثم غضضنا البصر عن التوسع في الحديث عن الفلسفة والرد على دواهيها، من حيث محلها الإلهيات.

لكننا سنعرج قليلا على ما حاججهم فيه الإمام أبو حامد الغزالي عن زعمهم استحالة وجود موجِبُ مكتمل الشروط دون وجود موجَب، بالضرورة العقلية. فجعلوا هذا من الضرورات العقلية، وليست منها، كما بيّن الغزاليّ في قوله:

«فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل. خصومكم يقولون القول نفسه في علم الله قلنا: وما الفصل بينكم وبين خصومكم إذا قالوا لكم: إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول: إن ذاتاً واحداً عالم بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم، وهذا مذهبكم في حق الله، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة، ولكن تقولون: لا يقاس العلم القديم بالحادث. وطائفة منكم استشعروا حالة هذا فقالوا: إن الله لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد. فلو قال قائل: اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه – تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً – لم يكن يعلم صنعه البتة. بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة»[١].

[١] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٨٩ طبعة دار المعارف السادسة، تقدمة سليمان دنيا

فتبين أن قولهم في بديهية عقلية وهي «لا يتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب»، مخالف ومضاد لقولهم في علم الله أنه يمكن وجود ذات واحدة تعلم كل الكليّات، دون أن يكون هناك كثرة وتعدد علم. وهو محال في مذهب السنة[١].

العقل والمنطق

وقد تعددت الأقوال في طبيعة العقل، وماهيته. كما تعددت فيما يستخدمه العقل من بدهيات موجودة فيه بلا تفاوت، لتحصيل النظريات المكتسبة.

وإجماع علماء الشرق والغرب، قديما وحديثا، إلا ما شذ، على أن بالعقل ثوابت، هي ما استقر من مبادئ أولية، بدهية. وهذه الثوابت هي مبادئ للعلم النظريّ وقواعد يبنيها عليها. وتلك البدهيات كلها بسيطة غير مركبة، وليس فيها مقدمات ونتائج، من حيث أن المقدمات المفضية إلى النتيجة، كما في القياس المنطقي، تحتاج إلى عملية عقلية، فلو كان منها ما هو من هذا القبيل للزم الدور القبلي وتسلسل العلل.

الدّور والتسلسل

ومسألة الدّور مهمة في فهم طبيعة العقل، إذ يقع فيها، وبسببها، كثير من الخلل في تعاريف المناطقة، أهل المنطق، للعقل وكيفية تلقيه.

والدور، ثلاثة أنواع، يقول ابن تيمية رحمه الله «الدُّورُ الْكَوْنِيُّ «الَّذِي يُذْكَرُ فِي الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ هَذَا حَتَّى يَكُونَ هَذَا وَلَا يَكُونُ هَذَا حَتَّى يَكُونَ هَذَا... وهذا ممتنع... الدَّوْرُ الْحُكْمِيُّ الْفِقْهِيُّ الْمَذْكُورُ فِي الْمَسْأَلَةِ السريجية وَغَيْرِهَا ... الثَّالِثُ : الدَّوْرُ الْحِسَابِيُّ ؛ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَا يُعْلَمُ هَذَا حَتَّى يُعْلَمَ هَذَا . فَهَذَا هُوَ الَّذِي يُطْلَبُ حَلُّهُ بِالْحِسَابِ وَالْجَبْرِ

[١] وإن كان الغزالي أشعري العقيدة لكنه يرى أن الله عالم بعلم قائمٌ به زائد عن الذات.

وَالْمُقَابَلَةِ»[١]. والدور الثالث، يكون في المسائل الحسابية، وهي برهانية مجردة، لا يمثّل بها في نوعنا المقصود من العقليات، كما سيأتي.

وقد قسّم الآمديّ الدور الكونيّ، إلى قسمين، «قبليّ» و«معيّ» من «مع»، ذكرهما ابن تيمية وحكم بصواب الآمدي، قال، في الحجيث عن الدّور الكونيّ، «وَالصَّوَابُ أَنَّهُ نَوْعَانِ: كَمَا يَقُولُهُ الآمدي وَغَيْرُهُ « دَوْرٌ قبلي « وَ « دَوْرٌ معي « فالقبلي مُمْتَنِعٌ وَهُوَ الَّذِي يُذْكَرُ فِي الْعِلَلِ وَفِي الْفَاعِلِ وَالْمُؤَثِّرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. مِثْلَ أَنْ يُقَالَ: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ الشَّيْئَيْنِ فَاعِلًا لِلْآخَرِ لِأَنَّهُ يُفْضِي إلَى الدَّوْرِ وَهُوَ أَنَّهُ يَكُونُ هَذَا قَبْلَ ذَاكَ وَذَاكَ قَبْلَ هَذَا. وَ « المعي « مُمْكِنٌ وَهُوَ دَوْرُ الشَّرْطِ مَعَ الْمَشْرُوطِ. وَأَحَدُ الْمُتَضَايِفَيْنِ مَعَ الْآخَرِ مِثْلُ أَنْ لَا يَكُونَ الْأُبُوَّةُ إلَّا مَعَ الْبُنُوَّةِ وَلَا يَكُونَ الْبُنُوَّةُ إلَّا مَعَ الْأُبُوَّةِ»[٢].

فالبدهيات العقلية إذن هي تلك المبادئ الأولية التي لا تحتاج إلى برهان في إثباتها، بل هي بيّنة بذاتها، وهي التي يقوم عليها القسم الثاني من العلوم النظرية المكتسبة.

البديهة والعلم

و«العلم» هو ما يتحقق بالعقل، سواء كان تحققه مبدئياً أو كسبياً. وقد اختلف العلماء في تعريفه، قال الإمام الشوكاني «منهم من قال هو اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة أو دليل

[١] مجموغ الفتاوى، ابن تيمية ج ٩ ص ٥١٢. والمسألة السريجية هي مسألة طرحها أبا العباس بن سريج الشافعي (ت ٣٣٣ حسب رواية للحاكم، اقرأ ترجمته في سير أعلام البنلاء للذهبي ج ٤١ ص ١٠٢، وطبقات الشافعية للسبكي وغيرهما) في موضوع الطلاق وصورتها أن يقول رجل لزوجته: إن طلقتك فإنت طالق ثلاثا قبلها!. فالمسألة هنا هل طلاقه هذا طلقة واحدة أم ثلاث طلقات؟ فهنا لا تطلق واحدة إلا إن طُلقت ثلاث، ولا تطلق ثلاثا ويصبح له حق الطلاق بواحدة! وهو دورٌ حكميّ، يُستخدم كحيلة لسدّ وقوع طلاق. وقد رد ابن تيمية وغيره عليها، وأبدع ابن القيم رحمه الله في رده على المسألة في إعلام الموقعين ج٣ ص ١٥٢ وبعدها طبعة دار الجيل، في معرض حديثه عن الحيل، وأتي بصور عديدة للدور الحكميّ، فليراجعها من أراد هناك.

[٢] السابق نفس الصفحة

..» ثم اورد أحد عشر تعريفا له، أورد على كلّ منها ما ينقضها، ثم اختار أنه «صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاماً»[١]. والحق إنني لا أرى في تعريف الشوكاني للعلم بأنه «صفة» تعريفاً، لكنه وصف، والوصف يخالف التعريف، فالوصف يكون من خارج الموصوف، والتعريف يشمل المعرّف ويقع على كلّ ما بين طرفيه.

أما ابن تيمية، بيرى أن العلم منه بدهي ومنه مكتسب بالنظر والاستدلال.

أما التعلق البديهي فقد اختلفت فيه أقوال الفلاسفة عن أهل المنطق وأهل الكلام.

وتفصيل الجملة السابقة أن المذاهب في تعريف العقل انقسمت إلى مذهبين، أحدهما تعلقت به الفلسفة اليونانية القديمة على يد معلمها الأول أرسطو، حيث افترض وجود «الصور» في العقل، وهي «مثاليات» أفلاطون، وعلى مثال «الصور» تتحقق الموجودات. وتابعهما في ذلك فلاسفة المذهب العقلي.

أما المناطقة، وعلماء الكلام، فقد استقروا على معطيات منطقية تتعلق بأن العقل يدرك الأمور بالتصور، أو بالتصديق، فالتصور يقوم بالبديهات. والتصديق يتعلق بالقياس التي تقوم عليه القضايا ، فيكون القياس على ما ثبت في العقل دليل على ما يستجد عليه. وقالوا أنه لا سبيل إلى الوصول إلى علم إلا من هذين الطريقين، إلا ما كان من علم نظري، يعتمد على الحس والتجربة.

العلم والتصور والحد

اختلف أهل الكلام والمنطق عن الفلاسفة في تعيين دور «الحدّ». فبينما قالت الفلاسفة ومنهم ابن سينا وأضرابه من تلامذة أرسطو أن الحدّ هو «تصوير المحدود وتعريف حقيقته». أمّا المتكلمين، والمنطقيين العقليين فلم يقبلوا هذا التعريف، بل جزموا بأن فائدة الحدّ «التمييز بين المحدود وغيره». والفارف بينهما كبير، إذ إن تعريف المناطقة العقليين

[١] إرشاد الفحول الشوكاني ص ٤، طبعة دار الفكر، بهامشه شرح العبّاديّ.

وأهل الكلام يعني أنه لا وسيلة لمعرفة المحدود، بينما الأولون قالوا بإمكان ذلك، لكن غلطوا في الوسيلة إليه.

وحتى نبين المقصود بهذا الكلام ما ورد فيه من مصطلحات، يجب أن نتحدث عن مصطلحيّ «العلم» و «الحدّ»، فنذكر ما قاله ابن تيمية في بيان قولهم، قبل ردّه.

قال رحمه الله «فَصْلٌ : فِي ضَبْطِ كُلِّيَّاتِ « الْمَنْطِقِ « وَالْخَلَلِ فِيهِ . بَنَوْهُ عَلَى أَنَّ مَدَارِكَ الْعِلْمِ مُنْحَصِرَةٌ فِي « الْحَدِّ « وَجِنْسِهِ مِنْ الرَّسْمِ وَنَحْوِهِ وَفِي الْقِيَاسِ وَنَحْوِهِ مِنْ الِاسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِيلِ ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ : إمَّا « تَصَوُّرٌ « وَهُوَ مَعْرِفَةُ الْمُفْرَدَاتِ وَإِمَّا « تَصْدِيقٌ « وَهُوَ الْعِلْمُ بِنِسْبَةِ بَعْضِهَا إلَى بَعْضٍ بِالنَّفْيِ أَوْ الْإِثْبَاتِ وَكُلٌّ مِنْ الْعِلْمَيْنِ : إمَّا « بَدِيهِيٌّ « لَا يَحْتَاجُ إلَى طَرِيقٍ وَإِمَّا « نَظَرِيٌّ « مُفْتَقِرٌ إلَى الطَّرِيقِ وَطَرِيقُ التَّصَوُّرِ هُوَ « الْحَدُّ « وَطَرِيقُ التَّصْدِيقِ هُوَ « الْقِيَاسُ « الَّذِي يُسَمُّونَهُ الْبُرْهَانَ – إنْ كَانَتْ مُقَدِّمَاتُهُ يَقِينِيَّةً»

فالتصور هو معرفة المفردات، والتصديق هو معرفة نسبة بعضها إلى بعض. ثم إن البرهان في القياس يحتاج إلى مقدمات يقينية، ليصح التصديق بالعلم. والعلم هنا هو ما يستقرُّ في العقل من قضايا بدهية أولية، إما تصورية أو تصديقية.

ويضرب مثالاً على ذلك إن حاولنا تعريف «العقل» بماهيته، استلزم أن يكون هناك «حدّ»[١] لكلمة «العقل». والحدّ لا يمكن أن يكون شاملًا كما أثبت ابن تيمية في رده على المنطقيين، في معرض حديثه عن معنى العلم عندهم، بأنه تصور أو تصديق، وهما من البديهيات. قالوا: التصور يستلزم وجود الحدّ، والحدّ كما قالوا «إما متعذر أو متعسر» لأسباب عدة ذكرها في موضعها، نذكر منها قوله « الخامس: أن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد أما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا، وقد تصورت الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد.

[١] و«الحدّ» عند المناطقة له تعريفات عديدة، أنكرها كلها ابن تيمية من حيث لا يثبت حدّا حقيقياً للأشياء، كما سيأتي

السادس: أن الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون الحقائق المركبة وهي الأنواع التي لها جنس وفصل وأما ما لا تركيب فيه وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقول فليس له حد وقد عرفوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعُلِم استغناء التصورات عن الحدّ»[١].

وقد شرح ابن تيمية في كتاب «المنطق» كيف أن التكلف في الوصول إلى العلم بغير الطرق الفطرية، أي المسلمات العقلية البدهية في هذا الموضع، أمر لا داعٍ له، بل يستحيل معه الوصول لعلم أو عمل. قال رحمه الله «وَالْأُمُورُ الْفِطْرِيَّةُ مَتَى جُعِلَ لَهَا طُرُقٌ غَيْرُ الْفِطْرِيَّةِ كَانَ تَعْذِيبًا لِلنُّفُوسِ بِلَا مَنْفَعَةٍ لَهَا كَمَا لَوْ قِيلَ لِرَجُلٍ : اقْسِمْ هَذِهِ الدَّرَاهِمَ بَيْنَ هَؤُلَاءِ النَّفَرِ بِالسَّوِيَّةِ فَإِنَّ هَذَا مُمْكِنٌ بِلَا كُلْفَةٍ فَلَوْ قَالَ لَهُ قَائِلٌ : اصْبِرْ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُك الْقِسْمَةُ حَتَّى تَعْرِفَ حَدَّهَا وَتُمَيِّزَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الضَّرْبِ فَإِنَّ الْقِسْمَةَ عَكْسُ الضَّرْبِ فَإِنَّ الضَّرْبَ هُوَ تَضْعِيفُ آحَادِ أَحَدِ الْعَدَدَيْنِ بِآحَادِ الْعَدَدِ الْآخَرِ وَالْقِسْمَةُ تَوْزِيعُ آحَادِ (أَحَدِ الْعَدَدَيْنِ عَلَى آحَادِ الْعَدَدِ الْآخَرِ . وَلِهَذَا إذَا ضَرَبَ الْخَارِجَ بِالْقِسْمَةِ فِي الْمَقْسُومِ عَلَيْهِ عَادَ الْمَقْسُومُ . وَإِذَا قَسَمَ الْمُرْتَفِعُ بِالضَّرْبِ عَلَى أَحَدِ الْمَضْرُوبَيْنِ خَرَجَ الْمَضْرُوبُ الْآخَرُ . ثُمَّ يُقَالُ : مَا ذَكَرْته فِي حَدِّ الضَّرْبِ لَا يَصِحُّ فَإِنَّهُ إنَّمَا يَتَنَاوَلُ ضَرْبَ الْعَدَدِ الصَّحِيحِ دُونَ الْمَكْسُورِ بَلْ الْحَدُّ الْجَامِعُ لَهُمَا أَنْ يُقَالَ : الضَّرْبُ طَلَبُ جُمْلَةٍ تَكُونُ نِسْبَتُهَا إلَى أَحَدِ الْمَضْرُوبَيْنِ كَنِسْبَةِ الْوَاحِدِ إلَى الْمَضْرُوبِ الْآخَرِ فَإِذَا قِيلَ : اضْرِبْ النِّصْفَ فِي الرُّبُعِ فَالْخَارِجُ هُوَ الثُّمُنُ وَنِسْبَتُهُ إلَى الرُّبُعِ كَنِسْبَةِ النِّصْفِ إلَى الْوَاحِدِ . فَهَذَا وَإِنْ كَانَ كَلَامًا صَحِيحًا لَكِنْ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ مَنْ مَعَهُ مَالٌ يُرِيدُ أَنْ يَقْسِمَهُ بَيْنَ عَدَدٍ يَعْرِفُهُمْ بِالسَّوِيَّةِ إذَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ أَنْ لَا يَقْسِمَهُ حَتَّى يَتَصَوَّرَ هَذَا كُلَّهُ كَانَ هَذَا تَعْذِيبًا لَهُ بِلَا فَائِدَةٍ»[٢]

[١] الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ج١ ص٩

[٢] كتاب المنطق، مجموغ الفتاوى، ابن تيمية ج ٩ ص ٤١٢

اعتراضات ابن تيمية على أن العلم لا يُعرف إلا بالحدّ

وقد أورد ابن تيمية أربعة عشر رداً على المناطقة في ردّ تعريف العلم «بالحدّ»، في القسم الأول من كتاب الرد على المنطقيين[١] وهو قولهم أن التصورات البديهية لا تُعرفإلا بالحد، نذكرها هنا[٢] للفائدة المجملة فيها:

١. أساس المنطق القول بغير علم: فقولهم يحتاج إلى دليل كأي قضية، فإن كان ثمة دليل فهو سابق لتصوره، وهذا دور.

٢. تعريف المحدود بحد آخر يستلزم التسلسل: من وضع الحدّ فقد عرف المحدود وتصوره، فعلى قولهم يكون قد عرفه بحد سابق للحد الثاني، وهو تسلسل.

٣. تُتصوّر مفردات العلوم بغير الحدود: فكافة أهل العلوم والصناعات في كافة الأمم يعرفون علومهم دون حدود، فإذا لا لزوم لها أصلا.

٤. لا يُعلم حد مستقيم على أصلهم: أن المناطقة، بل والنحويون حين أدخلوا الحدود في أقوالهم لم سلم لهم حدّ واحد مستقيم! فيجب أ يمون هنام معرفة بأي شئ على الإطلاق.

٥. الحد الحقيقي إما متعذر أو متعسر: لأنهم قالوا إن تصور البدهيات لا يُعرف إلا بالحد الحقيقي بالمشتركات فيه والمميزات عن غيره. قالوا وهذا متعذر أو متعسر!

٦. معرفة الأنواع بغير حد أفضل من معرفة ما لا تركيب فيه: ذكرنا قولهم أن العلم البديهي يثبت بالتصور، وهو ما لا تركيب فيه، مثل العقل، وقد عرفوه بلا حدّ، أما الحدود الحقيقية قالوا يثبت بها الأنواع المركّبات. فثبوت الأنواع أسهل للتصور من التصورات الأولية، لوجودها المحسوس.

[١] وهو ذاته المطبوع في مجموع الفتاوى، الجزء التاسع تحت اسم «كتاب المنطق»

[٢] هي من هوامش الناشر لكتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية، طبعة مؤسسة الريان، وواضه هامشها هو العلامة عبد الصمد شرف الدين الكُتبي ، وتقدمة العلامة سليمان الندوي، وهي جديرة بالاطلاع ففيها فوائد جمّة.

٧. سبقيّة تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه: فالحدّ مكوّن من ألفاظ، والحاد (مستخرج الحدّ) لابد وأن يعرف معنى تلك الألفاظ مسبقا، فدلّ على أن المعاني قد تسبق الحدود بلاشك.

٨. إمكان تصور المعنى دون اللفظ: وهو واضح جليّ، فالمعنى يمكن تصوره نفسيا دون لفز يحتاج لحدّ.

٩. جميع الموجودات يتصورها الإنسان بمشاعره فقط: فالتصورات إما تأتي عن طريق الحس، كالطعام والشراب والشجر، أو باطنية مثل الحب والكره والغضب، وهذه التصورات الباطنية لا تكون بحدود بل بشعور.

١٠. لا يمكن تصور «النقض والمعارضة» دون تصور إلا بعد تصور المحدود دون الحد:

قالوا: يمكن للمعترض أن يرد الحدّ النقض[١] والمعارضة[٢]. فإن صحّ هذا، فيعني أنه لابد أم يتصور المعترض المحدود أولاً من حيث أنّ حده غير صحيح هنده، بل مردود عليه، فيثبت التصور بدون حدّ.

١١. البداهة والنظر ليستا من لوازم المعلومات: وهو هنا يعني نسبية العلم[٣]، فإنه من المسلم به أن من البديهيات ما لا يحتاج لحدّ ليُعلم، وإن اختلف من شخص لآخر (التصورات)، فما هو بديهي عن أحد قد لا يكون عند الآخر، كذلك أنّ من النظريات العقلية (التصديقات) ما يتوقف على الناظر، مثل القطعيات والظنيات،

[١] النقض: هو عدم مطابقة الحدّ للمحدود مطابقة جامعة مانعة، وهو يكون طرداً وعكساً، فالطرد مثل أن يُقال «الإنسان حيوان» فهذا غير جامع لعدم الاطراد، والعكس كأن يُقال «الإنسان عربي» فهذا غير مانع لعدم المنع من دخول الغير.

[٢] المعارضة. هي أن يأتي آخر بحدّ مغاير.

[٣] وإن كان هذا غير مضطردٍ من حيث أننا قد فرضنا أن البديهيات ضرورية ثابتة عند الجميع، فهذا يناقض الفرض الأول، فاعتبر. وقد كرره ابن تيمية في مجموع الفتاوي ج ٩ ص ٩

فما هو قطعي عند فرد هو ظني عند آخر، فهذا يُثبت أن من الناس ما تثبت عنده التصورات والتصديقات بطريق غر الحدّ.

كان هذا في مقام الحديث عن السلبي في الحدود والتصورات، ثم القسم التالي تناول فيه الإيجابي في الحدود والتصرفات. وهو لا يخرج عن نقض دعاواهم بنفس الأسلوب السابق.

العلم والتصديق والقياس

معني القياس الأرسطي

يقوم القياس الأرسطي على مبدأ واحد، وهو «الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة». والمقدمة قد تُسمى قضية، فيكون «الانتقال من قضيتين إلى نتيجة» وهذا يسمونه القياس الحمليّ[1]، أي ما يكون فيه محمولا، وهو الشكل الأشهر، وهو ما كان يستخدمه أرسطو. وصورته البسيطة:

- مقدمة صغرى: كلّ رجل إنسان وهو موضوع المقدمة
- مقدمة كبرى: كلّ إنسان يفكر، وهي محمول المقدمة، وتسمى انسان هنا هو الحدّ الأوسط لوجوده في المقدمتين، وهوالمشترك، كما ذكر شيخ الإسلام، وبحذفه تنتج النتيجة
- النتيجة: كلّ رجل يفكر

تعريفات تتعلق بأصل صورة القياس:

قضية أو مقدمة كلية، أي مستغرقة لكلّ أفرادها، مثال كلّ رجلٍ ذكر. فهنا القضية كلية، لآنها تشمل على كلّ ما يقع تحت مسمى الرجل.

[١]

قضية أو مقدمة جزئية: مثال: كلّ رجلٍ أبيض، فهي ليست مستغرقة لكلّ أفرادها، لأن هناك بني وأسود.

فإن كانت القضايا الصغرى والكبرى كلية، كانت نتيجة كليه، وإن كانت أحداهما كلية وأخرى جزئية، أو كلاهما جزئية، فالنتيجة جزئية غير صحيحة: مثال

- كل رجل أفريقي
- كل أفريقي أسود
- كل رجل أسود

ثم أوردوا على المقدمات والنتائج شروطاً وعلى النتائج موانعاً، تمنع من اسخلاصها.

- قضية موجبة، مثال: كلّ حليب أبيض.
- قضية سالبة، مثال: ليس كل حليب أسود
- فلا نتيجة لعدم وجود حدّ أوسط

ثم أضافوا قاعدتين:

- قاعدة الاستغراق التي وصفنا
- قاعدة التركيب وهي أنه لابد من أن يكون يتكون من ثلاثة أقسام، مقدمتين ونتيجة، فقط.

ومما يجب أن نذكره هنا هو أن حديّ القياس، المقدمتين، لا يجب أن يكونا صحيحتين في ذاتهما، بل إن تحقق فيهما شرط الصحة الظاهرة أنتجا نتيجة، صورتها حق، بلا حقيقة: مثال:

- كلّ رجل يطير
- كل ما يطير له جناحان
- إذن كل رجل له جناحان

وهذا ما يسمى القياس السفسطائي، وهناك القياس الجدليّ، والخطابيّ والبرهاني، ومثاله الرياضيات.

ومن تلك الأشكال والأنواع، يجد القارئ أنه يمكن أن تتكون تشكيلات مختلفة للقياس، بعضها يصح، وبعضها ويكذب بعضها.

مقدمتان كليتان موجبتان، تكون النتيجة صحيحة، كما في مثالنا الأول

مقدمتان موجبتان أحداهما كلية والأخرى جزئية، تكون النتيجة جزئية،

- كل رجل ذكر
- وكل أبيض رجل
- إذن كل ذكر أبيض

وهي نتيجة جزئية لا كلية تستغرق كل الرجال، وإن مات سفسطائية كذلك، لأن هناك ذكورا بيسوا بيضاَ.

مقدمة موجبة ومقدمة سالبة، أو مقدمتان سالبتان، إذن يفسد بها القياس، فلا تصح نتيجة عن السلبيات، لقاعدة الاستغراق، فالسلب لا يقتضي الاستغراق. مثال:

- كل رجل شجاع،
- ليس كل شجاع ذكر،
- ليس كل ذكر رجل!

ثم إن هناك أقسام للقياس، غير القياس المحمول، وهو الاستثنائي، الذي فيه «لكن»

كذلك لابد من معرفة أنهم قسموا القياس إلى قياس الشمول وقياس التمثيل:

فقياس الشمول هو الاستدلال بكلية على جزئية، أو بجزئي على كليّ، وهو ما يكون «اسقراءاً: يستدل به من بعض الجزئيات على قيام الكلية. قالوا وهو يدل على اليقين

وقياس التمثيل هو الاستدلال بجزئية على جزئية، وهو الاستقراء الناقص، وهو يدل على الظن.

وسنكتفي بهذا القدر ههنا، ففيه ما يكفي القارئ أن يستوعب ما سيأتي من أمثلة الأقيسة والتصديقات

أما عن قولهم أن الطريق الثاني لحصول العلم هو التصديق الذي طريقه الأقيسة، فهذا باطلٌ أيضاً، بل يُستفاد العلم دون المقاييس المنطقية، والتي جعلوها ضرورة لحصول التصديق. بل يكفي في حصوله إثبات الدليل، حسب نوع العلم وحال المستدل عليه.

فإنه بشكل عام، إن كانت المقدمات يقينية فلابد أن ينشأ عنها يقين، وهوصحيح في قولهم، لكن، في قياس التمثيل، فقد يُثبت يقينا أو ظناً. وقد يتداخل كلاهما في بعض الأحيان.

يقول ابن تيمية في نفي فائدة القياس الذي جعلوه وسيلة للتصديق «وَالْحَاصِلُ أَنَّا لَا نُنْكِرُ أَنَّ الْقِيَاسَ يَحْصُلُ بِهِ عِلْمٌ إذَا كَانَتْ مَوَادُّهُ يَقِينِيَّةً ؛ لَكِنْ نَقُولُ : إنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهِ لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إلَى الْقِيَاسِ الْمَنْطِقِيِّ ؛ بَلْ يَحْصُلُ بِدُونِ ذَلِكَ فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْ الْعِلْمِ مُتَوَقِّفًا عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ»[١].

ويقرر ابن تيمية عدم صحة ما قرروه من فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، فيقول:

«وَأَنَّهُمْ يُعَظِّمُونَ قِيَاسَ الشُّمُولِ. وَيَسْتَخِفُّونَ بِقِيَاسِ التَّمْثِيلِ وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ إنَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ. وَأَنَّ الْعِلْمَ لَا يَحْصُلُ إلَّا بِذَاكَ. وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ. بَلْ هُمَا فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ. وَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ الصَّحِيحِ أَوْلَى بِإِفَادَةِ الْمَطْلُوبِ عِلْمًا كَانَ أَوْ ظَنًّا مِنْ مجُرَّدِ قِيَاسِ الشُّمُولِ وَلِهَذَا كَانَ سَائِرُ الْعُقَلَاءِ يَسْتَدِلُّونَ بِقِيَاسِ التَّمْثِيلِ أَكْثَرَ مِمَّا يَسْتَدِلُّونَ بِقِيَاسِ الشُّمُولِ بَلْ لَا يَصِحُّ قِيَاسُ الشُّمُولِ فِي الْأَمْرِ الْعَامِّ إلَّا بِتَوَسُّطِ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ وَكُلُّ مَا يُحْتَجُّ

[١] كتاب المنطق، مجموع الفتاوى ج ٩ ص ٨١٢

بِهِ عَلَى صِحَّةِ قِيَاسِ الشُّمُولِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ فَإِنَّهُ يُحْتَجُّ بِهِ عَلَى صِحَّةِ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ وَمَثَّلْنَا هَذَا بِقَوْلِهِمْ الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إلَّا وَاحِدٌ؛ فَإِنَّهُ مِنْ أَشْهَرِ أَقْوَالِهِمْ الْفَاسِدَةِ الْإِلَهِيَّةِ. وَأَمَّا الْأَقْوَالُ الصَّحِيحَةُ فَهَذَا أَيْضًا ظَاهِرٌ فِيهَا: فَإِنَّ قِيَاسَ الشُّمُولِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ قَضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ مُوجَبَةٍ فَلَا نِتَاجَ عَنْ سَالِبَتَيْنِ وَلَا عَنْ جُزْئِيَّتَيْنِ بِاتِّفَاقِهِمْ. وَالْكُلِّيُّ لَا يَكُونُ كُلِّيًّا إلَّا فِي الذِّهْنِ فَإِذَا عُرِفَ تَحَقُّقُ بَعْضِ أَفْرَادِهِ فِي الْخَارِجِ كَانَ ذَلِكَ مِمَّا يُعِينُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ كُلِّيًّا مُوجَبًا فَإِنَّهُ إذَا أَحَسَّ الْإِنْسَانُ بِبَعْضِ الْأَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةِ انْتَزَعَ مِنْهُ وَصْفًا كُلِّيًّا لَا سِيَّمَا إذَا كَثُرَتْ أَفْرَادُهُ وَالْعِلْمُ بِثُبُوتِ الْوَصْفِ الْمُشْتَرَكِ لِأَصْلٍ فِي الْخَارِجِ هُوَ أَصْلُ الْعِلْمِ بِالْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ. وَحِينَئِذٍ فَالْقِيَاسُ التَّمْثِيلِيُّ أَصْلٌ لِلْقِيَاسِ الشُّمُولِيِّ. إمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا فِي حُصُولِهِ وَإِمَّا أَنْ يُقَالَ لَا يُوجَدُ بِدُونِهِ فَكَيْفَ يَكُونُ وَحْدُهُ أَقْوَى مِنْهُ. وَهَؤُلَاءِ يُمَثِّلُونَ الْكُلِّيَّاتِ بِمِثْلِ قَوْلِ الْقَائِلِ: الْكُلُّ أَعْظَمُ مِنْ الْجُزْءِ وَالنَّقِيضَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ وَالْأَشْيَاءُ الْمُسَاوِيَةُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ مُتَسَاوِيَةٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ وَمَا مِنْ كُلِّيٍّ مِنْ هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ إلَّا وَقَدْ عُلِمَ مِنْ أَفْرَادِهِ الْخَارِجَةِ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ وَإِذَا أُرِيدَ تَحْقِيقُ هَذِهِ الْكُلِّيَّةِ فِي النَّفْسِ ضُرِبَ لَهَا الْمَثَلُ بِفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا وَبَيْنَ انْتِفَاءِ الْفَارِقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ أَوْ ثُبُوتِ الْجَامِعِ. وَحِينَئِذٍ يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِثُبُوتِ الْحُكْمِ لِذَلِكَ الْمُشْتَرَكِ الْكُلِّيِّ. وَهَذَا حَقِيقَةُ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ»[١].

وقد أفرد ابن تيمية القسم الثالث والرابع من كتابه، في نقض حججهم في المقام السلبي والإيجابي في إثبات أن الأقيسة لا تلزم للعلم بالتصديقات، بنفس المنهج الذي اتبعه في مقام التصورات..

وحين نثبت هذه الفروق، التي بيّن ابن تيمية فيها أن قياس التمثيل أقوى من قياس الشمول، عمس فول المناطقة، فلسبيين، أن العقل البشري، عادة، يستخدم قياس التمثيل بعفوية ودقة وبساكة، خلاف قياس الشمول، ولهذا فإن أمثلة القرآن قانت على قياس التمثيل كما سنرى.

[١] مجموع الفتاوى ج٨ ص ٣٠٢، ٤٠٢

المنطق والعقلانية الغربية

ولا بأس هنا أن نعضد ما ذكره ابن تيمية في القرن الرابع عشر الميلادي، بما ذكره ديكارت، عرّاب التنوير في العالم الغربي في القرن السابع عشر الميلادي، لنرى اتفاق «العقلاء» في دحض أدلة المنطق، وعدم جدوى استخدامه لتحصيل العلم العقلي. يقول ديكارت «اشتغلت قليلا بالمنطق .. لكنني عند امتحانها تبينت، فيما يختص بالمنطق، أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى هي أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور ... ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جدا صحيحة ومفيدة، فإن فيه أيضا غيرها، إما ضارة أو عديمة النفع، وهي مختلطة بها بحيث يتعذر فصلها عن غيرها»[١]

دور العقل في منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة

لعل الحارث المحاسبي أول من أفرد كتابا عن «العقل» ومعناه، في كتابه «مائية العقل». وقد اختار، من عدة معان أوردها للعقل، أنه «غريزة جعلها الله في المُمتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة»[٢].

[١] مقال في المنهج ، رينيه ديكارت ص ٨٢١، ترجمة محمود الخصيري طبعة دار الكتاب العربي عام ٨٦٩١

[٢] ومائية تعني ماهية، ورد نصّه في كتاب «العقل وفهم القرآن» للدكتور حسين القوتلي، طبعة دار الفكر عام ١٧٩١، المصورة. انظر ص ٣٠٢. لنا على مؤلفه مآخذ، منها محاولته الفجّة لتصحيح أحاديث وردت عن العقل، بحجج واهية، وكأنما نعمة العقل تحتاج إلى أحاديث منكرة أو موضوعة لإثباتها، رغم أنه استدل بالقرآن على المنهج العقليّ البسيط العميق في آن واحد، والذي خاطب به الله سبحانه العرب، الذين لم يكن من علومهم مصطلحات كلامية، بل لم يرد لفظ «العقل» في القرآن قط، بل جاء كفعل مضارع بصيغة الجمع «يعقلون»، «تعقلون»، انظر مناقشته ص ٤٢١ وبعدها.

والحق إن إطلاق كلمة غريزة على الثوابت العقلية ليس دقيقاً، إلا من الناحية اللغوية، إذ هي ثوابت مغروزة في الإنسان، أمّا من الناحية الاصطلاحية، فهي ليست الغرائز المعروفة، والتي تحتاج إلى العقل للتحكم فيها كما ذكرنا. لكن قد يكون استخدامه لها من قبيل معنى البداهة، كما أورد المُحقق[١].

فإن كان الغزالي هو فارس القضاء على المذاهب الفلسفية التي عكّرت النهج السنيّ في التفكير، بما دوّن في تهافت الفلاسفة، فإن ابن تيمية هو فارس المضمار في دحض المناطقة وعلماء الكلام في تهوراتهم الفكرية، والتي خالفوا بها النهج السني في تناول دور العقل، في كتابيه «الرد على المنطقيين» و موسوعته في «درء تعارض العقل والنقل».

ونصل إلى المراد مما بيّنا من قبل، من معنى العقل، وطرق قيام العلم به، عند المنطقيين وأهل الكلام، وما أوردنا على أقوالهم من إيرادات عارضهم بها كثير من علماء السنة، وعلى رأسهم ابن تيمية.

أما عند أهل السنة والجماعة، فإن العلم يثبت بطرق ثلاثة: البديهة، والحس والتجربة، وهما مصدر العلم النظريّ. لكن هذا العلم ليس موقوفاً على حدٍّ ولا قياسٍ.

والعقل، إن عرفناه بوظيفته، فهو محل تقبل العلم، وإدراك ما يستقبله من معطيات حسية خارجية، تفيد، في كلياتها، العلم النظري، أي الذي يأتي من النظر، ثم الذي هو قابل للعمل به.، في محل جزئياته. وقد بان لنا أن بهذا المحل معطيات بدهية، هي التي يقوم عليها إدراك المكتسب. فالبدهي موجود بالقوة قبل وجود المكتسب. مثل إدراك أن الكلّ أكبر من الجزء، واستحالة تواجد جسم في محلين بوقت واحد.

فالخلاصة أنّ تلك المسلمات العقلية البديهية، ليست إلا قوالباً وأدواتٍ لصياغة المعاني الكلية، التي يستقرؤها العقل، إما استقراءً تاماً أو ناقصاُ، حسب الموضع. ومن ذلك الإستقراء يستخلص العقل قواعد كلية، تجمع شتات الجزئيات التي وردت عليه من طريق

[١] السابق ص ٨٥١

المعطيات التي تمده بالمعلومات، ليصير له بها «علم». وهذا العلم يتعاضد في استحواذه البديهة، والحس أو التجربة. وهذا العلم هو ما أسماه ابن تيمية «العلم بالمتواترات والمجرّبات والحدسيّات»[١].

كذلك الحس، فإن العقل يستقبل معطيات الخارج، فيصدقها، حسب مدى اطلاعه وقدرته العقلية، فالكل يعرف معنى الماء والشجر والدواب وغير ذلك من المحسوسات الظاهرة، كما يعرف المحسوسات الباطنة، كالحب والكره والتعظيم والخجل، وما إلى ذلك.

وتستقر تلك الكليات العقلية كمسلمات مجمعٍ عليها، إن كان استقراءها تاماً، فهي تفيد العلم اليقيني، وتفيد الظن الراجح القوي، وإن كانت مبنية على استقراء ناقص، بشروط، فإنها تفيد ظنّاً قوياً راجحاً على العموم.

أما عن الدليل عليه، فهذا أمره يختلف من فرد لفرد، إذ تختلف قوة الفهم الإدراك لتلك التصورات والتصديقات، وطرق جمعها في «علم» يفيد القطع تارة، أو الظن تارة.

وهذا الطريق هو ما استخدمه القرأن الكريم، في اثبات الأدلة العقلية، بناءً على البديهة تارة، وعلى الحس تارة وعلى التجربة تارة.

والعقل، عند أهل السنة، غير مستقل بالنظر، بل ولا بما قبله من التصورات والتصديقات، من ماهيات البديهيات، كما بيّنا. بل هو أداة مُستخدمة لغرض الوصول إلى حقيقة مطابقة يقينية جازمة، إن أمكن ذلك، في الأمور الكلية.

لكن العقل، من ناحية أخرى، مستقل في النظر إلى ما يجده من أدلة معتضدة إما بالفطرة تارة، أو البديهة العقلية أو معطيات الحس والتجربة. كما هو أسلوب القرآن والسنة. فهو الدال على مواضع الأدلة أولاً، ثم الاستفادة منها ثانياً.

[١] الرد على المنطقيين، ص ٣٣١

ومصدر الأدلة، بعد أن استبعدنا، ذاتية العلم بالعقل، لابد أن يكون بالوحي المرسل، وهما القرآن والسنة، ولا طريق ثالث. وتلك الأدلة تجد فيها ما هو من البديهيات المسلمة، وما هو من معطيات الحسّ، أو التوجيه إلى التجربة والتقصي.

فإن أردنا أن نصف طريق النظر والاستدلال عند أهل السنة، فإنه يجب على الناظر المستدل أشياء:

أن يوجّه العقل إلى النظر في الأدلة القرآنية والسنة المطهرة، يتعرف بها على موضع القضية المراد الاستدلال عليها.

فإن وجد دليلاً غلب على ظنّه أنه يدل على ما ينظر فيه، فيجب عليه أن يختبر ذلك بأمور، منها:

عدم معارضة الفطرة، وهذا يكون سهلاً لمن استقامت فطرته، بعدم مخالطتها للباطل.

عدم معارضة البديهيات العقلية، وهي قد تختلف بين فرد وآخر، كما أسلفنا من قول ابن تيمية، لكنه يجتهد أولاً، ثم يطلب الهداية. فمستدلٌ يأتي بالمدلول على وجهه، ومستدلٌ يتعسر عليه ذلك، لضعف فهم وإدراك، ومستدلٌ يُعرض عن الدليل الدال أصلاً، فيراه غير صحيح في موضعه، لشبهة عرضت، ومن هنا يأتي زيغ أهل الزيغ والأهواء، حيث يرون صحة تصورات ويقع في قلوبهم تصديقات بأمور باطلة.

فإن تعلقت القضية المستدلّ عليها بأمر محسوس، فعليه معاينته، وهو أمرٌ لا تختلف العقول في إثباته كثيراً، لكنها تختلف في تأويله.

وإن تعلقت القضية بأمر من الأمور التجريبية أو المتواترة، كما في السنن الإلهية، فكذلك، يجب على الناظر أن يتتبع السنن، وأن لا يسمح للعقل بأن يتدخل في مصدر النظر، فيأتيه بالشبه والفروض المردودة، بل يقتصر على ما يراه من تتابع السنن وارتباط الأسباب بمسبباتها.

يقول ابن تيمية (فَإِذَا كَانَ النَّظَرُ فِي دَلِيلٍ هَادٍ - كَالْقُرْآنِ - وَسَلِمَ مِنْ مُعَارَضَاتِ الشَّيْطَانِ. تَضَمَّنَ ذَلِكَ النَّظَرُ الْعِلْمَ وَالْهُدَى. وَلِهَذَا أُمِرَ الْعَبْدُ بِالِاسْتِعَاذَةِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ. وَإِذَا كَانَ النَّظَرُ فِي دَلِيلٍ مُضِلٍّ وَالنَّاظِرُ يَعْتَقِدُ صِحَّتَهُ؛ بِأَنْ تَكُونَ مُقَدِّمَتَاهُ أَوْ إحْدَاهُمَا مُتَضَمِّنَةً لِلْبَاطِلِ أَوْ تَكُونَ الْمُقَدِّمَاتُ صَحِيحَةً لَكِنَّ التَّأْلِيفَ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمِ: فَإِنَّهُ يَصِيرُ فِي الْقَلْبِ بِذَلِكَ اعْتِقَادٌ فَاسِدٌ وَهُوَ غَالِبُ شُبُهَاتِ أَهْلِ الْبَاطِلِ الْمُخَالِفِينَ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ الْمُتَفَلْسِفَةِ وَالْمُتَكَلِّمِين وَنَحْوِهِمْ. فَإِذَا كَانَ النَّاظِرُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَنْظُورٍ فِيهِ. وَالنَّظَرُ فِي نَفْسِ الْمُتَصَوَّرِ الْمَطْلُوبِ حُكْمُهُ لَا يُفِيدُ عِلْمًا؛ بَلْ رُبَّمَا خَطَرَ لَهُ بِسَبَبِ ذَلِكَ النَّظَرِ أَنْوَاعٌ مِنْ الشُّبُهَاتِ؛ يَحْسَبُهَا أَدِلَّةً لِفَرْطِ تَعَطُّشِ الْقَلْبِ إلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ وَتَصْدِيقِ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ. وَأَمَّا النَّظَرُ الْمُفِيدُ لِلْعِلْمِ: فَهُوَ مَا كَانَ فِي دَلِيلٍ هَادٍ. وَالدَّلِيلُ الْهَادِي - عَلَى الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ - هُوَ « كِتَابُ اللَّهِ « وَ « سُنَّةُ نَبِيِّهِ »).

ويقول (وَأَمَّا النَّظَرُ فِي مَسْأَلَةٍ مُعَيَّنَةٍ وَقَضِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ لِطَلَبِ حُكْمِهَا وَالتَّصْدِيقِ بِالْحَقِّ فِيهَا؛ وَالْعَبْدُ لَا يَعْرِفُ مَا يَدُلُّهُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا: فَمُجَرَّدُ هَذَا النَّظَرِ لَا يُفِيدُ. بَلْ قَدْ يَقَعُ لَهُ تَصْدِيقَاتٌ يَحْسَبُهَا حَقًّا وَهِيَ بَاطِلٌ. وَذَلِكَ مِنْ إلْقَاءِ الشَّيْطَان).

ويقول في بيان أن نظر الناظر يحتاج للهدى (وَأَمَّا النَّاظِرُ فِي الْمَسْأَلَةِ: فَهَذَا يَحْتَاجُ إلَى شَيْئَيْنِ: إلَى أَنْ يَظْفَرَ بِالدَّلِيلِ الْهَادِي وَإِلَى أَنْ يَهْتَدِيَ بِهِ وَيَنْتَفِعَ. فَأَمَرَهُ الشَّرْعُ بِمَا يُوجِبُ أَنْ يُنْزِلَ عَلَى قَلْبِهِ الْأَسْبَابَ الْهَادِيَةَ وَيَصْرِفَ عَنْهُ الْأَسْبَابَ الْمُعَوِّقَةَ: وَهُوَ ذِكْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْغَفْلَةُ عَنْهُ).

فالله سبحانه يحكي قصص الأنبياء، ويحكي قصص الهالكين، ليهتدي بها الناظر على أسباب النجاة وأسباب الهلاك. قال تعالى «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» يوسف ١١١. فخاطب ذوي الألباب، أي العقول، باستخلاص العبرة، وهي عملية عقلية ينشأ عنها تصديقا دازماً، وتتم بالنظر في العلل وما ينقضها، أو غير ذلك من المناحي العقلية. وهذا مما يثبت أن العقل مستقل بالنظر من ناحية، ومرتبط بالدليل من ناحية أخرى. ويقول تعالى «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» الأحزاب ٦٢. وفي الأية دلالة على أن اتباع المتواترات منهج عقلي صحيح، فالسنن لا تتخلف.

كذلك، تجد أن القرآن قد استخدم المنطق الصحيح، كما في قوله تعالى «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، وقوله تعالى «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ»المؤمنون ٩١. فهذا من البديهيات التصديقية، والقياس بمقدمة واحدة ونتيجة، بلا وسط[١]، من حيث يصر المنطقيون على مقدمتين ووسط لثبوت القياس، وهو باطل. وهكذا القرآن في استدلالاته، لا تحتاج إلى تعقيدات المنطق وتركيبات القياس المعقدة.

وقال تعالى في الاستشهاد بالمحسوسات «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»البقرة ١٦٤. فهذا الاستدلال بسيط لا يحتاج إلا لفطرة سليمة، ومقدمة عقلية حسية واحدة، تحيل أن يكون هذا كله ليس من ورائه خالق عظيم رحيم.

أما عن السنة فقد ضرب ابن تيمية مثالا من السن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثالاً، قال «لَا نِزَاعَ أَنَّ الْمُقَدِّمَتَيْنِ إذَا كَانَتَا مَعْلُومَتَيْنِ وَأُلِّفَتَا عَلَى الْوَجْهِ الْمُعْتَدِلِ: أَنَّهُ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِالنَّتِيجَةِ. وَقَدْ جَاءَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مَرْفُوعًا: « {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ} »؛ لَكِنَّ هَذَا لَمْ يَذْكُرْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَسْتَدِلَّ بِهِ عَلَى مُنَازِعٍ يُنَازِعُهُ بَلْ التَّرْكِيبُ فِي هَذَا كَمَا قَالَ أَيْضًا فِي الصَّحِيحِ: « {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ} » أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّ جَمِيعَ الْمُسْكِرَاتِ دَاخِلَةٌ فِي مُسَمَّى الْخَمْرِ الَّذِي حَرَّمَهُ اللَّهُ. فَهُوَ بَيَانٌ لِمَعْنَى الْخَمْرِ وَهُمْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَكَانُوا يَسْأَلُونَهُ عَنْ أَشْرِبَةٍ مِنْ عَصِيرِ الْعِنَبِ كَمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « {سُئِلَ عَنْ شَرَابٍ يُصْنَعُ مِنْ الذُّرَةِ يُسَمَّى الْمِزْرُ وَشَرَابٍ يُصْنَعُ مِنْ الْعَسَلِ يُسَمَّى الْبِتْعُ. وَكَانَ قَدْ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ فَقَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ} ». فَأَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ

[١] الرد على المنطقيين ص ٠٣١

بِالْكَلِمَةِ الْجَامِعَةِ – وَهِيَ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ – أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ. ثُمَّ جَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْلَمُونَهُ مِنْ أَنَّ « {كُلَّ خَمْرٍ حَرَامٌ} » حَتَّى يُثَبِّتَ تَحْرِيمَ الْمُسْكِرِ فِي قُلُوبِهِمْ كَمَا صَرَّحَ بِهِ فِي قَوْلِهِ: « {كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ} » وَلَوْ اقْتَصَرَ عَلَى قَوْلِهِ: « {كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ} » لَتَأَوَّلَهُ مُتَأَوِّلٌ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ الْقَدَحَ الْأَخِيرَ كَمَا تَأَوَّلَهُ بَعْضُهُمْ. وَلِهَذَا قَالَ أَحْمَد: قَوْلُهُ « {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ} » أَبْلَغُ. فَإِنَّهُمْ لَا يُسَمُّونَ الْقَدَحَ الْأَخِيرَ خَمْرًا. وَلَوْ قَالَ: « {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ} » فَقَطْ لَتَأَوَّلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّهُ يُشْبِهُ الْخَمْرَ فِي التَّحْرِيمِ فَلَمَّا زَادَ « {وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ} » عُلِمَ أَنَّهُ أَرَادَ دُخُولَهُ فِي اسْمِ الْخَمْرِ الَّتِي حَرَّمَهَا اللهُ. وَالْغَرَضُ هُنَا: أَنَّ صُورَةَ الْقِيَاسِ الْمَذْكُورَةَ فِطْرِيَّةٌ لَا تَحْتَاجُ إلَى تَعَلُّمٍ. بَلْ هِيَ عِنْدَ النَّاسِ بِمَنْزِلَةِ الْحِسَابِ وَلَكِنَّ هَؤُلَاءِ يُطَوِّلُونَ الْعِبَارَاتِ وَيُغَرِّبُونَهَا».[١]

فكل هذه الطرق لا يحتاج اليها المستدل، في نظره لكتاب الله تعالى، سواء في الأمور التصورية، أو التصديقية أو النظرية، حسا وتجربة ..

يتبع إن شاء الله

د طارق عبد الحليم

٦ يونيو ٢٠١٩ – ٣ شوال ١٤٤٠

[١] مجموع الفتاوى، ج٩ ص ٧٦، ٨٦

القسم الثالث

الأسس الشرعية في النظر والاستدلال

وهي تُعنى بالبنية العقلية الشرعية والإيمانية، التي تجمع بين القالب الفكري والنفسي معا.

والأسس الشرعية التي توجه الناظر المستدلّ في أحكام الشرع، هي ما يُستخلص من قواعد عامة كلية شرعية، تعود أصولها إلى الكتاب والسنة. وتلك القواعد ترسم منهجاً للفكر، لا يخرج عنه الفقيه السنيّ، بغض النظر عن المذهب الذي يتبناه.

والمقصود من هذا المنهج الشرعيّ، هو توحيد المرجعية الفكرية التي يقوم عليها الاجتهاد. وهي كما ذكرنا في مقدمة البحث، لا تعني قولبة حصرية لفكره، أو إرغامه في اتجاه معين، لكنها تعني خطوطاً تحدّ منهجاً، مبنيّ على فطرة سليمة من الاعوجاج، وعقل يعرف دوره في الاستدلال، وكيفية ومدى استخدامه، ثم ما أضاف إليه الشارع من وسائل تمد العقل بقوالب عامة متفق عليها بين العقلاء من أصحاب الشريعة المنزّلة، كما سنجد أنه متفق في كثير منها مع غير أتباع الشرع من عقلاء بني آدم.

وهذه القواعد المرجعية تنقسم إلى قسمين:

١. مرجعيات تعود إلى ثوابت العقل، التي تنكشف بالنظر في الشرع وأدلته التفصيلية.

٢. مرجعيات تعود إلى ما يستنبطه البعض من علم نظريّ، منتشر بجزئياته في أدلة الشرع التفصيلية.

أولا: مرجعيات تعود إلى ثوابت العقل، التي تنكشف بالنظر في الشرع وأدلته التفصيلية:

القلب ومفهوم الهداية:

القلب المتعلق بالإيمان

وتعلق القلب بالإيمان ورسوخ التوحيد فيه هو أول الواجبات الشرعية، في كل وقت ومكان وحال «**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**». فالتوحيد هو قاعدة هذا الدين، والفرائض الخمس هم أعمدته، والأحكام الشرعية بعد ذلك كلها هي حجارة البنيان، تُرصّ فوق قاعدته، وتمسك بها أعمدته. لذلك لا ينهدم البنيان بغياب بعض حجارته، فهي كالمعاصي، لا تهدم التوحيد. فإن انتزعت كل الحجارة، وبقيت الأعمدة والقاعدة، ظل البناء قائماً، خاويا، لا يصلح لسكنى. فإن انهارت الأعمدة، لم يظل بنياناً، ولا يعلم أحداً إن كانت القواعد قد سلمت أم لم تسلم، فإن تزلزلت القواعد، لم يعد هناك مبنى ولا شبه مبنى!

والتوحيد لا يستقيم في قلب العبد حتى يُنتزع منه الشرك الأكبر كافة، بكل أنواعه، فحين يخلو القلب من الشرك، يحلّ محله التوحيد. فهما لا يجامعان لحظة في قلب العبد. إما شرك وإما توحيد.

والتوحيد هو إخلاص الطاعة لله وحده في كلّ شؤون الحياة، ومجالاتها، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وعسكريا وقانونيا وثقافيا، وكل ما يفرّق جنس الإنسان عن الحيوان. فالحكم في حياة الناس، بكلّ معانيه مصدره كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما اشتّق منهما من أدلة وقواعد.

وقد جعل الله للتوحيد عنوان، يجب أن يطابق ما في القلب من طاعة ومقتضى وتسليم، «لا إله إلا الله». لكن الكلمة وحدها، كما سنبين، لا يكون لها مدلول إلا إن حملت معنى ومبنى، لا حرفا وكلمة. فمن تلفظ بالكلمة وخالف مقتضاها، عالما غير جاهل، مُكلفا عاقلا، فيما هو من قواعد التوحيد، لم تُغنه من الله شيئا.

فالتوحيد هو الطاعة، وهي مقتضى العبادة لله وحده. بالتسليم لأمره والكف عن نهيه.

وهذا لا يكون حتى يُبنى التصور الصحيح لصفات الله العُلى وأسمائه الحسنى. ومذهب أهل السنة في ذلك سهل ميسر، إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. فنحن نثبت الصفة كما جاءت، لكن لا نعرف كيفيتها، فنثبت السمع بلا كيف والبصر بلا كيف واليد بلا كيف، وهكذا في كل صفات الله تعالى. ونحن ننزه الله سبحانه عن الخلق وعن كل ما يمكن أن يصدر عن العقل من تصوّر له سبحانه، لكن دون أن نزعم أن هناك صفات أثبتها الله لنفسه في كتابه، ليست بثابتة له، بل إما نأوّلها أو نعطلها! وهذا مخرج البدع والأهواء.

والتوحيد، كما ذكرنا، يستلزم ترك الشرك الأكبر كله. وهذا يعني، حسب النصّ القرآنيّ، الكفر بالطاغوت. والطاغوت هو كلّ ما، أو من للعاقل وغير العاقل، نازع الله في سطوته على الناس وألوهيته فوقهم. فمن أشكال الطاغوت، كل ما اتخذه الناس طاغوتا من شجر أو حجر أو وثنٍ، يقدمون لها القرابين تزلفا، حتى لو كان التزلف مقصودا به الوساطة لله ، قال تعالى حكاية عن الكفار «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ». فلا زلفى إلى الله بشرك. بل بالعمل الصالح، ودعاء الأحياء من الصالحين، أو دعاء الولد لأبويه.

كما أن الطاغوت هو كل من يعطي لنفسه السلطة، أو يخوّله غيره، ليشرّع أحكاماً غير أحكام الله تعالى، التي وردت في كتابه، وثبتت بصحيح حديثه وسنة رسوله ﷺ، وما استُنبط منها بدليل من الأدلة الثابتة المتفق عليها. فهذا التشريع، هو نزع لسلطة الله تعالى، حيث يقول «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ»، وقال تعالى «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، وقوله تعالى «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ « فحذر من بعض الإتباع، كما حذر من كلّه، وكثير غير ذلك من الآيات، يجدها القارئ في مظانها، تثبت الحكم لله، وتنزعه عمن وعما عداه.

كذلك فإن التوحيد يلازمه الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، والولاء يعني المناصرة

والإسلام والتوحيد، متلازمان، وهما دين الأنبياء جميعا، لا دين لهم غيره، فقد جاء في سورة هود «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ » وردت بنصّها على لسان كافة الأنبياء عليهم السلام.

كما أنه لا يوجد إسلام بدون إيمان، ولا إيمان بدون إسلام. فكلاهما مكمّل لبعضه البعض. والقاعدة في التفريق بينهما هي أنه إذا ورد النص بالإسلام وحده، فهو عمل الظاهر والقلب، وإن ورد الإيمان وحده، فهو كذلك عمل الظاهر والقلب، فإن اجتمعا في نصٍ، كان الإسلام هو الظاهر، والإيمان هو العمل الباطن في القلب.

العقل ومفهوم المعرفة – تقديم الشرع على العقل بإطلاق:

رأينا فيما سبق، في القسم الثاني من وسائل النظر والاستدلال، أنواع العلوم التي تعرض على العقل، لينظر فيها بوسائله وطرقه، محاولا التهدي إلى الحق بمفرده. ورأينا أن غاية ما ةصلوا إليه في سبيل النظر في الدلائل الكونية هو معطيات المنطق بما فيه من مقدمتين ونتيجة، تلزمهم بها المحادة الفارغة واللجاجة الباردة، رغم إنها، كما رأينا، لا داع لها، أساسا، بل العقل قادر على الوصول للنتائج بمقدمة صحيحة واحدة، سواء كانت تصوراً، فيما هو من التصورات، أو تصديقاً فيما ينبني عليه تصديقات، أو علما نظرياً، يأتي من النظر. بل العقل يجد نفسه عالماً بأمور دون احتياج لأي واسطة، منطقية أو غيرها، مثلما يعرف الجسد أن أكل فشبع أو شرب فارتوى[١].

فهذه المعرفة العقلية يشترك فيها كافة البشر، من حيث خلق الله الناس عليها، مزروعة في عقولهم، لا يعكّر صفوها إلا ما يُعكّر صفو الفطرة، وهو العبث الشيطاني بالأدمغة، وخروج العقل عن حدّه المفروض.

والعقل، أي العقل البشري بعامة، قادرٌ في بعض الأمور، أن يهتدي إليما يُصلحه ويقيم به عدلاً ما. رأينا ذلك في أمم كثيرة من أمم الكفر، تهدّت إلى صلاح أمرها في بعض شؤون

[١] مجموع الفتاوى ابن تيمية ج ٤ ص ١٤.

دنياها، سواءً بما عقل عقلاءها، أو هدتهم الفطرة الأصيلة إليه. لطن الأمر أنّ البشرية معقدة في تراكيبها الاجتماعية والنفسية ومن ثم الاقتصادية والسياسية.

فترى توجيه العقل، يزيّن لها صحة أفعال كثيرة، مما قد يكون العقل بها واهما، فيخلط لها اللذة بالصلاح، أو الألم بالفساد، بإطلاق. وفي أحيان يجعل المنفعة هي معيار الصلاح، فيتخطى بذلك رقاب العالمين، ليدرك ما رآه مصلحة له أو لقومه خاصة.

وفي بعض أحيانٍ ترى العقل يستسلم للشهوة ويخضع للرغبة، بعض أحيانٍ ترى العقل يستسلم للشهوة ويخضع للرغبة، ن صارت عامة عارمة، ويسميها «سلطة الشعب». ويحرم الناس جهد السنين وتجربة القرون، التي سبقت، فلا يستدل بها على ما هو فيه من خطل أو تنكبٍ للصراط، الذي يُصلحه كأحسن ما يكون الصلاح.

من هنا، وهنالك، يأتي الدور الحاسم للشرع، وللوحي، الذي وضعه خالق الناس للناس، العالم بما يُصلحهم ويوفق بين حاجاتهم، ويضبط شهواتهم، دون أن يجعلها تتحكم فيهم، فتكون الأنانية والحرب والاستعمار والغصب والتعدي.

فالعقل، وحده، لا يمكنه، مهما كان صاحبه، أن يصل إلى الحقيقة المكلفة، المجردة، النظرية أو العملية، التي تكون سبيلاً لتحقيق العدل في قضاء الحاجات، وصرف المقدّرات، دون أن يحيف القوي على الضعيف، أو الغني عن الفقير.

واقرأ في القصص القرآنيّ أمثلة لهذا، لا يحتاج المرء، وعقله إن عقل، أي بيان بعدها. ففي مثال حيف الغني على الفقير، اقرأ قول الله تعالى «فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ۖ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (٧٩) وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ (٨٠) فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ (٨١) وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ ۖ لَوْلَا أَن مَّنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ۖ وَيْكَأَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» القصص ٨٢. فهذه قصة من قصص

القرآن يعي حكمتها العقل السليم، دون وسائط من مقدمات وحدود، أن المال، مهما عظُم، فإنه لا يؤدي إلى الهيمنة الكاملة التي هي من شأن الله وحده، وأن اعتقاد غير ذلك مدمّر للمرء وماله، في الدنيا والآخرة.

اقرأ قول الله تعالى «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا (٣٢) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا ۚ وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا (٣٣) وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا (٣٤)وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا (٣٦) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (٣٧) لَّٰكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (٣٨) وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا (٣٩) فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا (٤٠) أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (٤١) وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (٤٢) . فانظر إلى هذا المثل الذي اشتط فيه عقل صاحب الجنة ومنطقه، حتى أرداه في مهالك أكلت أخضره ويابسه.

أمثلة واضحة جليّة، إعمال النظر فيها لا يحتاج إلا للهداية، التي يمنحها الله سبحانه لمن اختصه بها، فهو يسير على هدى، وبين يديه نورا يسعى به.

مصادر التلقي:

أما عن مصادر التلقي، فهي محصورة في الكتاب والسنة. فلا مصدر للمسلم في حياته وأعماله، وصحواته وغفواته إلا وهي مرتبطة بها في كتاب الله إجمالا أو تفصيلاً، أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، بياناً وتفصيلاً.

وهذان المصدران يكملان بعضهما بعضاً، فإن الله قد أنول الكتاب بالحق والمزان، ثم بيّنه وفصّله في سنة رسوله وسيرة حياته صلى الله عليه وسلم، فلم يدع مجالاً لتيه أو ضياع، إلا لمن أعرض عن ذكر الله.

قال تعالى «الْحَمْدُ للهِّ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا» الكهف ١.

وقال تعالى «هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ»آل عمران ١٣٨

وقال تعالى «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»يوسف ١١١.

وقال تعالى «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهَّ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ»البقرة ٢٣١.

وإجماع علماء أهل السنة والجماعة أن «الحكمة»هي السنة التي فصّلها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا لا يدع مجالاً لأي مصدر آخر من مصادر التشريع، يشارك هذين المصدرين، في أي نوع أو لون من ألوان التشريع، لا بزعم التجديد ولا التطور ولا الحداثة، ولا غير ذلك من الأقوال المتهافتة.

أما ما يستجدّ من حوادث تقع، يحتاج الناس فيها إلى فتوى لم تكن من قبل، فهذا مجاله الاجتهاد، ممن حصل على آلته وحصّل علومه. وباب الاجتهاد لا يُغلق بإذن الله حتى قيام الساعة.

والاجتهاد هو عمل العقل في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، نعني آيات الله والسنة. ويكون ذلك بالنظر في الأدلة، ثم إسقاط الحكم المناسب على الواقعة المحددة، والذ هو مناط ذلك الحكم في تلك القضية. وهذا اجتهاد لا يتوقف، كما ذكرنا، إلى يوم الدين.

أمّا أن يُستخدم العقل في إنشاء تشريع، أو حكم شرعيّ جديد، مخالف لما أمر به الله سبحانه، أو رسوله صلى الله عليه وسلم، فهذا من الشرك الأكبر المُخرج من الملّة.

اعتبار أحاديث الآحاد الثابتة الصحيحة في النظريات والعمليات

حديث الأحاد هو الحديث الذي رواه واحد أو اثنين أو ثلاثة، أو جمع لا يصل لحد المشهور أو المتواتر.

وموقف علماء أهل السنة والجماعة من أحاديث الأحاد أنها إن كانت في باب الصحيح من الحديث فإنها تفيد العلم القطعي لا الظني.

يروي الحافظ العراقي في متنه عن ابن الصلاح في تعريف الحديث الصحيح «فهو المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابك عن العدل الضابط إلى مناهاه ولا يكون شاذا ولا معللاً. وفي هذه الأوصاف احتراز عن المرسل والمنقطع والمُعضل والشاذ وما فيه علّة قادحة»[١].

وقد قالت جماعة من الفقهاء، بأن هذا الحديث يفيد الظن لا القطع واليقين، إذ لا يؤمن يقينا أن يكون أحدٌ من العدد القليل ممن نقلوه في سلسة السند، قد وهم أو نسي. وقد تبنى هذا الرأي المعتزلة وبعض المتكلمين من أهل المذاهب[٢]، فقالوا إن ظنية الحديث تجعله يدل على العمل، لا على العلم، أي في العقائد. فيجب اتباعه فيما دلّ عليه من عمل، لكن لا كفر منكره إن كان في العقائد.

لكن هذا القول فيه تمييز بلا مميّز يَصِح. فإن السند إن كان صحيحاً، متصلاً، يُعرف رواته بالحفظ والعدالة، دون تجريح، وخال من الشذوذ والعلل، فلا مبررلتفرقته عن الأحاديث المشهورة أو المتواترة، إلا بناء على الظن، الذي لا يُغني عن الحق شيئاً. فالحق أن قولهم هو المظنون، لا حديث الآحاد.

ومن أشهر أحاديث الآحاد التي أطبقت الأمة على صحته وقبوله، ما رواه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما

[١] التقييد والإيضاح شرح مقدم ابن الصلاح للحافظ العراقي ص ٠٢، طبعة المكتبة السلفية ٦٩٦١ بتحقيق عبد الرحمن عثمان

[٢] وقد خالف في ذلك عدد من متكلمي المذاهب فقالوا بإفادته للعلم اليقيني مثل الشيرازي وابن خويزمنداد وغيرهما.

نوى». وقد رواه ابن حجر بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو غريب في هذه الرواية. والغريب هو الحديث الي رواه واحد عن واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تشعب السند بعد ذلك.

وقد أثبت الحافظ العراقي في شرحه على مقدمة ابن الصلاح، نقلا عن ابن منده، رواية هذا الحديث عن خمسة عشر صحابيا غير عمر رضي الله عنهم، لكنه تعقبه في غالبها، بأنها ليست بهذا النص، وعده من الصحيح الغريب[١].

وقد قال العلماء أن في هذا الحديث ثلث الفقه، من حيث أن العمل قول وفعل ونية، فالنية الثلث.

ومن الجدير بالذكر أن اصطلاح «حديث الآحاد» ليس من مصطلحات أهل الفن في علم الحديث، وإنما هو مصطلح في علم الأصول عند المتكلمين منهم. ومن هنا فلا يصح أن يؤخذ به على سبيل الإلزام، لكونه ليس من مصطلحات أهل الصنعة. فأفاد أن الحديث إن صح بهذه الشروط المكورة للصحيح تحقق به العلم والعمل.

فالمدار إذن، في نظر أهل السنة والجماعة، من كافة علماء الحديث وغالب الفقهاء والأصوليين هو إفادة حديث الآحاد للعلم والعمل جميعاً، وتثبت به العقائد كما تثبت به الأعمال، سواء بسواء.

تقديم ما جاء به السلف من أهل القرون الثلاثة الفضلى في الرأي

وهو مقتضي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قَالَ: «وَعَظَنَا رَسُولُ اللهَّ – صلى الله عليه وسلم – مَوْعِظَةً وَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، وَذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهَّ! كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَأَوْصِنَا، قَالَ: أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهَّ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافًا

[١] والغريب قد يكون صحيحاً أو غير صحيح، وغير الصحيح يُطلق عليه الغرائب. التقييد والإيضاح هامش ص ٠٧٢

كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ؛ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»[١]. ثم ما رواه البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنهما يقول «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال عمران فلا أدري أذكر بعد، قرنه قرنين أو ثلاثا ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يفون (بالوعد) ويظهر فيهم السمن». والقرن ، في أصح الأقوال، هو انقراض جيل من الأجيال، فانقراض جيل الصحابة، ثم جيل التابعين، ثم جيل تابعي التابعين، فهم أهل القرون الثلاثة الفضلى. وقد قدر الإمام الذهبي انقراض عهد تابعي التابعين بسنة مائتين وعشرين هجرية.

ثم يأتي بعد ذلك اتباع الأمثل فالأمثل، أي الأتبع للسنة، في ركب أبو حنيفة ومالك وصاحبيه والشافعي وأحمد والليث بن سعد والأوزاعي والبخاري والطبري والبغوي، وعامة أهل الحديث، مروراً بابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن عبد الهادي، إلى محمد ابن عبد الوهاب والشوكاني، ومن المعاصرين المعلمي والأمين الشنقيطي ومحمد ابن ابراهيم والسعدي ومن في طبقتهما. ولا نتبع في العقيدة إلا هؤلاء الأكابر. أما في الفقه والأصول، فلا نتبعهم في العقيدة والكلام، ولكن نتبع أكثرهم في الفقه والأصول، كالجويني والغزالي وعامة المتكلمين منهم، وأغلبهم من الشافعية ثم المالكية.

اعتبار الكليات مع الجزئيات، والنظر في الجزئيات مع الكليات

المقصود بالقواعد الكلية هي تلك المجموعة من القواعد الشرعية التي تستنبط من مجموع الفرعيات أو الأدلة الجزئية الشرعية (مفردات الأحاديث والآيات) وتكون بمثابة حاكما عليها. والصيغ العامة تستنبط بطريقين:

١. **طريق الصيغ إن وردت**، وذلك كأن ينص الحديث أو الآية على العموم صراحة، مثال قوله تعالى: «وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه» وهي عامة في كل إنسان أنه

[١] رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ [رقم:٧٠٦٤]، وَالتِّرْمِذِيُّ [رقم: ٦٦٢] وَقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

يتحمل مغبة عمله، إن إحسانا فإحسان أو إساءة فإساءة. وذلك لأن الآية جاءت بلفظ «كل» الدال بذاته على العموم. وهناك صيغ عديدة تفيد العموم أحصاها أهل الأصول ، منها على سبيل المثال:

a. لفظ كل أو جميع

b. الإسم المعرف ب»ال»، كقول «**الناس**»أو الرجال».

c. النكرة في سياق الشرط، مثل «**إن جاءكم فاسق** بنبأ فتبينوا» أي كل فاسق.

d. «من»في سياق العموم، كقوله تعالى: «**ومن لم يحكم** بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»، أي كل من لم يحكم.

e. الأسماء الموصولة: مثل :»**والذين يتوفون** منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا»

f. النكرة الموصوفة بوصف عام مثل :»**ولعبد مؤمن** خير من مشرك ولو أعجبكم»

وفي هذه الحالة تدل الآية أو الحديث على العموم، وإن كان احتمال وجود التخصيص وارد، بل غالب، بل إن الشافعي قال: ما من عام إلا وخصّص. ولذلك فإن العلماء اختلفوا هل يدل العام بمجرد وجوده على القطع أم لا؟ ويجب البحث عن المخصص. على كل حال، فهذه الصيغ تعتبر أضعف في الدلالة القطعية على العموم مما بعدها، وهي:

٢. **طريق الأستقراء**، أو تتبع مواقع المعنى في فروع الشريعة حتى يحصل في الذهن منه أمر كليّ عام يجري في الأحكام مجرى العموم المستفاد من الصيغ. وهذا العموم أقوى دلالة مما قبله، إذ به عُرف جود حاتم وشجاعة عليّ بل هو أساس الإجماع إن حققت في الأمر، إذ ما الإجماع إلا إضافة معرفة لمعرفة أو نص جزيئ لنص جزئي آخر حتى يتحقق منه في العقل معنى عام ينتظم كل هذهالجزئيات، ولذلك فإن قاعدة منع الضرر في الشريعة قد ثبت لا بحديث «لا ضرر ولا ضرار»

فهو حديث ضعيف السند، بل ثبت باستقراء المواقع التي ثبت فيها رفع الضرر في الشريعة وهي أكثر من أن تحصى، مثال: «لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده»، ثم منع الغرر وحرمة الربا، ومنع تعاطي الخمر، وغير ذلك مما لا يحصى. فهذه الأستقراء أدلّ على القاعدة من الحديث بمرات. ومن هنا ذكر الأصوليون قاعدة: « **أن الأمر إذا تكرر تقرر وإذا انتشر تأكد**»[١].

ومن هنا فقد تقرر لدينا أمر **القواعد الكلية** في الشريعة كقاعدة رفع الضرر وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة اليقين لا يزول بالشك، وقاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة العادة محكمة، ومن الأصوليين من يضيف لها أن إعمال الكلام أولى من إهماله. وهذه القواعد تسمى **القواعد الكلية الكبرى**، ثم ينبثق منها قواعد عديدة تسمى **القواعد الفقهية** وهي أدنى مرتبة من هذه القواعد الكلية الكبرى، وتقع تحت أيّ من هذه الكليات الخمس (أو الست)، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: إذا ضاق الأمر اتسع، الضرورات تبيح المحظورات، والعبرة للغالب الشائع لا للنادر، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، أو من استعجل ما أخره الشرع يجازى بردّه، وغيرها كثير، يرجع له في كتب الأصول الخاصة مثل كتب الأشباه والنظائر لإبن نجيم أو للسيوطي، ومن أفضلها الفروق للقرافي المالكيّ. والحق أن إدراك هذه القواعد العامة والكلية يظهر للناظر مقاصد الشريعة واضحة جلية ويجعل استنباط الأحكام وفهم مراد الله تعالى أبين وأوضح.

وعلى هذا، فإن طريق المحققين في الشرع هي أن يعتبر المجتهد الفروع الجزئية مع اعتباره للقواعد الكلية، ولا يصح أن يعتبر فرعا يؤدي إلى هدم قاعدة من القواعد، إذ أن القاعدة مؤتلفة من العديد من الفرعيات وهدمها هدم غير مباشر لكل هذه الفرعيات، فالأولى تحقيق النظر في الفرع الخاص قبل أن يعارض بالقاعدة العامة أو الكلية. يقول الشاطبي في بيان هذا الأمر، وكذلك في تحقيق ما ذكرنا في المبحث السابق من وجوب الجمع بين أطراف الأدلة ما نصه:

[١] الموافقات ج٣ ص٦٠٣

«وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أيّ دليل كان عفوا وأخذا أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كليّ أو جزئي. فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقياً، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ كما شهد الله به.»[١] . ويقول الشاطبيّ: «إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة[٢] أو آحادها فلابد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكليّ، وذلك الجزئيات.»[٣]، ثم يؤكد كذلك المحافظة على الكليات بقوله: «لمّا انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضرورات والحاجيات والتحسينات وكانت هذه الوجوه مبثوثة في الشريعة وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، ..إذ ليس فوق هذه الكليات كليّ تنتهي اليه، بل هي أصول الشريعة»[٤]. ثم يقرر الشاطبي تحت عنوان «من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها»ما نصه:»وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكليّ معرضا عن جزئيه»[٥].

الأمور بمقاصدها

ورد عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم يقول: « إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» رواه البخاري.

[١] الإعتصام ج١ ص٥٤٢
[٢] يقصد مقاصد الشريعة في مرتباتها الثلاثة: الضرورة والحاجة والتحسين
[٣] الموافقات ج٢ ص١٦
[٤] الموافقات ج٣ ص٧
[٥] الموافقات ج٣ ص٨

وهذا الحديث من جوامع كلم الحبيب المصطفى ﷺ، الذي قامت عليه أسس الفقه الإسلاميّ كلّه، وهو العمدة في باب النية والقصد. فالعمل لا يصحّ إلا بصحة نية التوجه به إلى الله سبحانه، وإلا بطُل وردّعلى صاحبه، ووقع له منه ما نواه، إن شاء الله.

لكن هل تجب النية في كافة الأعمال، أم في بعضها دون البعض؟ في هذا الأمر أقوال عن علماء السلف، منهم من اعتبر النية مكلقة في أعمال العبادات، ولم يعتبرها في المعاملات، ومنهم من أجل بعض المعاملات فيها.

وهذه القاعدة هي القاعدة الكلية الأولى من الخمس القواعد المعتبرة في الشريعة، كأساس للبناء الفقهي. وهي تعني أن الاعتبار بما يقصد المرء لا بما يقول أو يفعل، مما قد لا يقصده. وقد ذكر البعض اختلاف النية عن القصد، وإنما هذا فرق دقيق جداً ليس محل مناقشته هاهنا.

ومثال ذلك حديث الرجل الذي وجد ناقته المفقودة، فأخطأ من شدة فرحه فقال: «اللهم أنت عبدي وأنا ربك». فهذا قول يكفر به القائل في ظاهره، لكن قصد ذلك الرجل هو أن يقول «اللهم أنت ربي وأنا عبدك» فالاعتبار هنا بقصده.

والنية تدخل في غالب أبواب الفقه، إذ لا تصح صلاة بدون نية، ولا صوماً، وتنازعوا في الطهارة، والأصح أنها لازمة. أما في المعاملات، فهي لازمة في زواج، وبدونها لا يصح، فإن تمّ ظاهراً للتحليل بطُل على قول أصحاب المذاهب إلا الشافعي. كما تجب في الصيام والحج،.

وهناك من الأمور ما لا تجب فيه النية مثل أداء الدين، وإتيان الزوجة، وشراء الثياب، لكن هي من المستحبات ليجري فيها الثواب.

وهناك من الأمور ما لا تعتبر فيه النية، بل القول الظاهر، مثل رجلٍ قال لزوجته أنتِ طالق، ثم قال: أنوي أنها طليقة بمعنى الحرية، لم يُقبل منه، مثله في العتاق، إذا قال لعبده: أنت حرٌ، لزمه ذلك، ولو ادعى عدم نيته تحرير العبد.

وقد تحدث الشاطبي عن أمر النية، وربطها بعدد من المسائل الهامة التي توجّه الناظر المستدل في الشريعة، منها

١. تعمد نية المشقة، والخروج عن المقدور العادي: وهنا فإن هذا القصد أو هذه النية لا تصح، من حيث إنها مخالفة لقصد الشارع في التخفيف عن الناس[١]. أما ما ورد عن السلف من أمور التوغل في الغبادة فهو من قبيل الاختصاص وأعمال الآحاد.

٢. أن القصد والنية هو مقصود الشارع لإخراج المكلف عن داعية هواه «حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا»[٢].

٣. أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق»[٣].

٤. أنّ إثبات النية والقصد للإمتثال، مؤداه البعد عن حظ النفس في العمل. فإن تمحض النظر إلى حظ النفس خرج العمل عن غرضه الشرعي بالتمام.

٥. ثم إن الأعمال على ضربين، منها ما هو ضروري مقصود للمكلف حيث له فيه حاجة شديدة وداع قاهر، كالأكل والشرب والنكاح، فإن هذه الأعمال لا يُطلب فيها النية بالقصد الأصليّ، بل تكون النية فيها من قبيل طلب الثواب.

ومنها ما فيه ضرورة غير عاجلة، فهذه تأكد فيها طلب النية والقصد من حيث أن ليس لها داع قاهرٍ في النفس لتقوم بها.

٦. أن الأعمال لها مقاصد أصلية، وهي في الضرورات، ومقاصد تابعة، فالمرء إن عمل دائما على وفق المقاصد الأصلية التي وضعها الشارع، فإن كل عمله خال من حظ النفس، إذ هو على وفاق ما قصد الشارع، يقول الشاطبي «البناء على المقاصد

[١] السابق ج٢ ص ٨٢١
[٢] السابق ج٢ ص ٨٦١
[٣] السابق ج٢ ص ٣٧١

الأصلية، أي الضرورات، يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ويترك إذا طلب منه الترك فهو أبدا فى إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب»[١].

٧. أن الوسائل تتبع المقاصد صحة وبطلاناً، من حيث أن كليهما مقصود للشارع. فإن صح المقصد وبطلت الوسيلة بطُل العمل، وإن صحت الوسيلة وبطل القصد بطل العمل مطلقا إن كان في العبادات، ومقيداً في بعضها إن كان في المعاملات لتقليل الضرر، من حيث صار نفاقاً أو تحيلاً[٢]

ويقول الشاطبي في صدد شرحه لهذا الأمر:

(إن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، آخذ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم لم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقض الشرع في ذلك الأخذ من حيث: صار كالفاعل لغير ما أُمر به والتارك لما أُمر به) [٣]ا.هـ.

ويقول ابن القيم في نفس المعنى:

(فعلم أن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأمثالها..) إلى قوله: (وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات مُعتبرة في التصرفات والعادات، كما هي مُعتبرة في التقربات والعبادات ؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حرامًا، وصحيحًا أو فاسدًا، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مُستحبة أو محُرمة أو صحيحة أو فاسدة).

[١] السابق ج٢ ص ٢٠٢
[٢] السابق ج٢ ص ٢١٢
[٣] الموافقات ٢/ ٢٣٣.

ودلائل هذه القاعدة تفوق الحصر، فمنها قوله تعالى في حق الأزواج إذا طلقوا أزواجهم طلاقًا رجعيًا: {وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحًا} البقرة ٢٢٨ وقوله: {ولا تمسكوهن ضِرارًا لتعتدوا} البقرة ٢٣١ وذلك نص في أن الرجعة إنما ملّكها الله تعالى لمن قصد الصلاح دون من قصد الضرّار، وقوله في الخُلع: {فإن خِفتم إلا يُقيما حدود الله فلا جُناح عليهما فيما افتدت به} البقرة ٢٢٩ وقوله: {فإن طلقها فلا جُناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يُقيما حدود الله} البقرة ٢٣٠، فبين تعالى أن الخُلع المأذون فيه والنكاح المأذون فيه إنما يُباح إذا ظنا أن يُقيما حدود الله. وقال تعالى: {من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مُضار} النساء ١٢ فإنما قدم الله الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصي الضِرار ؛ فإن قَصَدَه فللورثة إبطالها وعدم تنفيذها..). [١]

ومن أمثلة ذلك نكاح المُحلل، فهو ظاهرًا نكاح مشروع تم بالطريقة المشروعة إلا أن المقصد منه ليس العقد بنية الزواج حقيقة، بل لتحليلها إلى زوجها الأول وهو مخُالف لمقصد الشارع في ذلك، فصار نكاحًا غير مشروع حقيقة. ولُعن فاعله وسُمي المُحلِل «التيس المُستعار» !

وقد سُئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يُقاتل شجاعة ويُقاتل حَمية ويُقاتل رياء أي ذلك في سبيل الله فقال: [من قاتل لتكون كلمة الله هي العُليا فهو في سبيل الله] رواه البخارى ومسلم.

فظاهر الجهاد واحد لكنه يتردد بين المصلحة والمفسدة حسب اختلاف قصد المُقاتل ويجري ذلك الأمر في باب الحيل غير المشروعة عمومًا.

وكما أن الأصل هو العمل بالظاهر وترك التأويل، إلا أن ذلك يجب أن يكون مستصحبا لتدبر المعاني والنظر في مقاصد المكلف واعتبار مآلات الأفعال، حيث أن الأفعال التي طلبها الشرع لا تخلو عن الحكمة التي تتضح من ظواهر نصوصها، والتي يجب أن يقصد اليها المكلف وأن تستتبع بعملها ما أراد الشارع أن ينتج عنها (وهو مآلاتها) . فأهل السنة هم

[١] أعلام الموقعين ٥٩/١.

وسط بين الظاهرية الذين يتعبدون بالألفاظ دون النظر للمعاني ، ويتعللون بالعمل بالظاهر ، ومثلهم من الخوارج الذين لم يراعوا القصد من النصوص حيث تمسكوا بظاهر قول الله تعالى «إن الحكم إلا لله» ليكفّروا علياً ومعاوية ، ولسنا كمن أهمل النصوص وأعرض عن الواضح البين من ظاهر كلام الله ورسوله وادعى أمن له باطنا ، أو أنه ليس مرادا ويجب تأويله ! ولأهل السنة يثبتون الظاهر ، مع إعتبار المقصد من النص ، والنظر في مآله ليصلوا إلى مناط تطبيقه في واقعة من الوقائع .

وقد تقدم القول في أهمية إعتبار المقاصد في الأعمال . ويجب هنا إعتبار العمل مع القصد، ويقع في أربعة أقسام ، تتعلق بفعل[١] المكلف و قصده في موافقة الشرع أو مخالفته . وهذا الباب محكوم بحديثين : «إنما الأعمال بالنيات»[٢] وحديث «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ »[٣]

وكتاب المقاصد، بأنواعها، من كتاب الموافقات، فيه الكثير مما يتوجه به نظر العالم الناظر المستدل، فيما يتعلق بحظ النفس في العمل والنية فيه، فليرُجع إليه، فهو أصل في تفصيل هذا الأمر.

العمل بالظاهر وترك التحرى عن الباطن
الأصل هو العمل بالظاهر

- وهذا المبدأ العظيم هو، كما يسميه الشاطبيّ، عمدة التكاليف وكلية الشريعة، لا تقوم إلا به وعليه. ذلك أن الله سبحانه لم يجعل للناس قدرة على استشفاف ما في باطن الغير[٤].

[١] ذكرنا الفعل وقصدنا الفعل أو الترك على مذهب من قال أن ترك الفعل فعل

[٢] البخارى وأبو داود وبن ماجة

[٣] رواية البخاري، باب الصلح ومسلم باب الأقضية عن عائشة.

[٤] الموافقات .... & ج٢ص ٥٧٢

- قال تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» الحجرات ١٢. والظن قد يكون إثما أو لا يكون إثماً، ولذلك قال تعالى «بعض». والظنّ الآثم هو الذي لا يقوم عليه دلائل، وهو الأكثر في ظن الناس، لذلك قال تعالى «كثيراً». إنما قد يَصدق الظن إن قامت دلائل وقرائن تدل على صحته، وليس هنا محل بحث هذه النقطة.

- ورد عن أُمِّ سَلَمَةَ رضي اللهَّ عنها: أَنَّ رَسُول اللهَّ ﷺ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلحَنَ بحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ؛ فأَقْضِي لَهُ بِنحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بحَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ «متفق عليه.

- وعن أُسامةَ بنِ زَيْدٍ رضي اللهَّ عنهما قَالَ: بعثَنَا رسولُ اللهَّ ﷺ إِلَى الحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَصَبَّحْنا الْقَوْمَ عَلى مِياهِهِمْ، وَلحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلًا مِنهُمْ، فلَمَّا غَشيناهُ قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا اللهَّ، فَكَفَّ عَنْهُ الأَنْصارِيُّ، وَطَعَنْتُهُ برُمحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ، فلَمَّا قَدِمْنَا المَدينَةَ بلَغَ ذلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لِي: يَا أُسامةُ! أَقتَلْتَهُ بَعْدَمَا قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا اللهَّ؟! قلتُ: يَا رسولَ اللهَّ إِنَّمَا كَانَ مُتعَوِّذًا، فَقَالَ: أَقَتَلْتَهُ بَعْدَمَا قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا اللهَّ؟!فَما زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذلِكَ الْيَوْمِ»متفق عليه.

- وعن عمر رضي الله عنه ما رواه البخاريّ بسنده «إنما كانوا يؤخذون بالوحي على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وإن الوحي قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم».

- إذن، فالواجب هو العمل بما يظهر لنا من المسلم، أو الكافر. فمن شهد الشهادتين، ولم يأت بما ينقضهما، حكمنا له بالإسلام، ولا نتوقف في حكمنا عليه، رغم أن الشوكاني، قد ذكر ما يوحى بغير ذلك فقال في نيل الأوطار في شرح حديث أسامة، قال «فهل يصبح بهذا مسلماً؟ الراجح لا، حتى يُختبر» أي يختبر إسلامه، وأحسبه يقصد من انتقل من كفر إلى الإسلام، لا من هو على الإسلام أصلاً، ومن هنا

اعترض رسول الله ﷺ على أسامه رضي الله عنه، حيث لم يترك من قتله ليعرف هل قالها خوفا من الموت أم لا.

- وقد هلك الكثير من الناس، ممن اختلط عليه أمر هذا الأصل. فمنهم من طردها في كلّ ما يقع ممن نطق بالشهادتين، ثم ظهر منه ما ينقضهما، بينما هو لا يزال مقيما على قولهما، وهم المرجئة، ومنهم طائفة الإخوان في عصرنا. ومنهم من لم يعتبرها ابتداءً، بناءً على ما ظنّ من كفر المجتمعات كافة، نتيجة رضوخها للحكم بخلاف الشرع، وأنزل ذلك على الأفراد بأعينهم، وهم الغلاة والخوارج.

- والأصل هو أن هذه الحالة، حالة الناس، العامة، اليوم، هي ما استقر عليه اليقين بأنهم مسلمون من نسل مسلمين من نسل مسلمين، لم يثبت عليهم، أفراداً، خروج عن الإسلام، أصالة، فيبقوا على حكمهم. فإن ظهر من أحدهم، بعينه، عملٌ مكفّر، فيجب أن يتّبع المسلم خطوات معينة في هذا السبيل:

- إما أن يكون من أصحاب العلم بنفسه، أو لا يكون، فإن لم يكن، فعليه أن يرجع إلى صاحب علم يستفتيه، بأن يشرح له بدقة وصدق، ما قال الرجل وما وقع منه، فيفتيه في حاله.
- وإن كان من أصحاب العلم، أن ينظر في القول، هل هو قولٌ مكفّر بذاته، أم بالتسلسل.
- ثم ينظر، هل هناك تأويل للقول أم لا.
- ثم ينظر، هل هو من الأقوال الظاهرة التي هي من قبيل ما عُلم من الدين بالضرورة، أم هو من المسائل الخفية.
- ثم ينظر هل هي من المسائل التي يكون في حق صاحبها استتابة أم هو الكفر دون استتابة، مثل الاستهزاء بالدين والنبي ﷺ والله سبحانه أو سبّهم.

- ثم إما أن يكون قاضياً، فيملك حق القيام بما ظهر له، أو يكون مفتياً، فليس له حق إقامة حدٍ.

- فأمر التكفير قائم على العمل بالظاهر، لكن الأصل يجب أن يُعتبر، وكما سنرى «ما ثبت بيقين، لا يزول إلا بيقين مثله». فإن ظهر ظاهرُ كفر، اتبع المسلم ما أشرنا اليه من خطوات، فيكون هذا من باب تعارض ظاهرين، ولهذا في الفقه حالات مختلفة يتعامل معها الفقهاء حسب رحجان أي الظاهرين، إلا في باب الردة، فإن الإسلام لا يجتمع مع الكفر بحال.

- وفي مقابل الظاهر، الباطن، وهو لا معول عليه، إلا فيما يتعلق بالأعمال التي تجب فيها النية. وهي غير معلومة إلا لصاحبها. ولا عبرة بما يدّعيه الصوفية من أحوال باطنة تؤدي إلى حالات ظاهرة، كالرقص والتشنج، فما لنا ولهذا. حتى إذا قال الرجل أقوالا مكفرة، مثل «أنا الله»، أو «والله ما في الجبة إلا الله» ومثل هذه الكلمات، فهذا ليس له إلا السيف، يُقتل ردة.

- وإلى جانب العمل بالظاهر، يجب العلم بأن «الظاهر دليل على ما في الباطن» والتفرقة بينهما هي من التلاعب بالدين، مما يُشاهد في عصرنا. فتجد من يفعل المعاصي والكبائر مجاهراً بها، لا يستحي ولا يستخفي، فإن قلت له: اتق الله، قيل لك «قلبه نظيف»! وترى المرأة سافرة متمايلة مبرزة لحمها لكل أفاك عاصٍ، فإن قلت هذا حرام، قالوا «هل تعرف ما في قلبها؟»! وهذه التفرقة باطلة، فإن الله سبحانه قال عمن قعد عن الجهاد مع رسول الله ﷺ وادعى أنه سيجاهد «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً»فجعل دليل كذبهم هو ظاهر عملهم بعدم إعداد أي عُدَّة. وقال تعالى «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ»فجعل السيماء، وهي العلامة الظاهرة دالة على حالتهم الباطنة المستخفية.

- فلا يغرّن المسلم النابه، ما يتحايل به هؤلاء الساقطون والساقطات، بل يعرفهم، ويتجنبهم، ويقوم فيهم بما أمر الله من أمرٍ بالمعروف ونهي عن المنكر، حسب القدرة.

- كذلك من هنا تأتي أهمية الهدي الظاهر، مثل اللباس واللحية وحف الشوارب وسائر الأعمال الظاهرة التي تدلّ على الباطن السليم. فإن قيل لك «لكن نرى محجبات وأصحاب لحى يكذبون ويقترفون المعاصي! قل: فما ذنب من هو ملتح أو محجبة، طاعة لأمر الله؟ هل معنى هذا أن الحجاب واللحية هي سبب العصيان؟ وهل نأمر المحجبات الصادقات بنزع الحجاب، أم ننصح المستخفية وراء الحجاب بتقوى الله؟

- ومن هنا جاءت أحكام المنافقين، فهؤلاء يظهرون إسلاماً ويبطنون كفراً، لكن كفرهم لا دليل عليه، فلا نعمله، وليس إلا وحي ليُعرف به المنافق، وهذا انقطع من عهد النبوة. لكن الأمر اليوم أنه لم يعد هناك داعٍ إلى نفاق. فالدول تحمي المرتدين، من الفنانين والإعلاميين و«المفكرين»، الذين يتحدثون بالكفر الصراح، ثم يُقال «هم ينطقون بالشهادتين» فهذا مثال على ما قدّمنا.

- كذلك ينبني على ما فات أمرٌ لابد من ذكره، وهو أنّ من صلُح ظاهره، وتوجهت إرادته للطاعة، فلابد أن يظهر منه عمل صالح يقينا. فقد ذكر ابن تيمية قاعدة عظيمة في هذا الشأن، هي أن «القدرة التامة مع الإرادة الجازمة، لابد أن ينشأ عنها عمل». فمن المستحيل أن يريد إنسانٌ عمل شيء، وهو قادر عليه لا مانع له منه، ثم لا يفعله! هذا مستحيل الوجود. فإما أن إرادته ناقصة، أو قدرته محدودة. فمن رأيته لا يصوم وهو سليم معافى غير مسافر، ثم يدعي أنه يريد الصيام، فاقرأ عليه هذه القاعدة، إذ هو بين أمرين، إما أنّه غير قادرٍ، والظاهر يكذبه، أو أنه غير مريد، فيكون بهذا كاذبا حين ادعى أنه يريد الصوم.

العبرة بالمعاني لا بالمباني

وهذه القاعدة فرع عن القاعدة الأولى، وهي أن العبرة بمعنى الكلام، لا بمركبات الألفاظ. وقد أسهب ابن القيم رحمه الله في شرح هذه القاعدة المتفرعة عن الأولى، فأسهب وبيّن وأجاد، في كتابه «أعلام الموقعين» في معرض حديثه العظيم في شرح كتاب عمر إلى أبو

موسي الأشعري رضي الله عنه، في القضاء، والآتي ذكره، حيث ضرب مثالاً بمن قيل له: كلْ، فقال والله لا آكل، أو نم، فقال والله لا أنام، هذا يفهم العاقل أنه لا يريد الانقطاع عن الأكل أو النوم تأبيداً، مع أن ظاهر اللفظ يحتمله[١]

التمييز بين القواعد الثلاثة السابقة

i. ذكرنا فيما قبل ثلاثة قواعد في الشريعة، كلها أساسية كلية عامة، هي

١. العمل بالظاهر — كلية الشريعة وعمادها

٢. الأمور بمقاصدها — القاعدة الكلية الأولى

٣. العبرة بالمعنى لا باللفظ — فرع عن القاعدة الأولى

ii. وقد يختلط الأمر على الناظر في التوفيق بين تلك القواعد، إذ قد يظهر فيها تخالفاً وتضاداً، فإن كان العمل بالظهر، فلم يكون القصد أو النية معتبرة؟ أو لماذا يكون المعنى هو المقدم لا اللفظ؟

iii. فنقول وبالله التوفيق: أن هذه الشريعة متكاملة متعاضدة لا يضرب بعضها بعضاً، بل هي جاءت أصلاً لرفع الخلاف بين الناس، لا لإيقاعه. قال تعالى «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»

vi. فالواجب أن يعلم الناظر أن الظاهر من الكلام هو المتقدم في كلّ حالة، والمُفترض أنه مُطابقٌ للنية والمقصد. لكن الكلام عادة، لا يقع في فراغ، بل يأتي في سياق من واقع أو سياق قوليّ محدد، فتحفه قرائن ودلالات وشرائط قولية وعملية، تُنبئ عن نية قائله وقصده إن تعارض مع لفظه. ومن هنا فإن الفقيه وحده هو من يجب أن يتصدى لفتوى، إذ هو من يعلم كيف يُفرّق بين الحالات المختلفة، حين يؤخذ اللفظ على ظاهره، وهو الأصل، وحين لا يكون اللفظ معبراً عن النية والمقصد.

[١] انظر ج١ ص ٨١٢ وبعدها.

فحين يأتي ما يعارض ظاهر النص من دلالة أو قرينة، فيجب أن يأخذها الفقيه بعين الاعتبار. فكما ذكرنا في حالة من قال لزوجته: أنت طالق أو أنت حرة، فلا يمكن أن يقول إن العمل بالنية، وأنا لم أنوي الطلاق، فيقال: لا دليل ولا قرينة على عدم النية هنا. لكن لو كانت زوجته اسمها حرة، فقال يا حرة، فقالت الزوجة، قد طلقتني، فلا اعتبار بظاهر ما قال، إذ هناك قرينة تعضد ما يدعيه من نية.

٧. وهنا يجب أن ننوه بين الحكم قضاءً، وهو المبنيّ على ما قررنا من قواعد من قبل، وبين الحكم ديانة. فإن القاضي يقضي بما ظهر له، سواء بظاهره، أو بما احتفت به القرينة. لكن، إن قصد الرجل الذي قال لامرأته: أنت حرة، ناويا طلاقها، ثم ادعى أمام القاضي أنه إنما كان يناديها باسمها، فهو لم يطلقها قضاء، لكنه آثم ديانة.

فنخرج هنا بمعنى أن التمسك باللفظ على الدوام، أو التمسك بالقصد على الدوام، كلاهما يوقعا الناظر في أخطاء كثيرة. وقد أسهب ابن القيم في أمثلة على هذا الأمر تحت عنوان «كيف يُعرف مراد المتكلم»و «أخطاء أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني»في ذات الموضع فراجعه.

مقاصد الشريعة العامة ومراتبها

من أهم أسس النظر في الشريعة، بل أهمها على الإطلاق، هو العلم بمقاصد الشارع الحكيم فيما شرع لعباده، لإصلاح شؤون معاشهم ومعادهم.

فالمنهج السني مبني على أن الله سبحانه قد بني الشريعة لمراعاة مصالح العباد، ولتجنيبهم ما يفسدها، خلافاً لأهل البدعة الذين يزعمون أن الشرع إنما جاء تحكماً، دون سبب لله تعالى فيه، يعتقدون أنّ في هذه تنزيه لله عن إرادة السبب.

وسنثبت هنا أهم القواعد التي يجب على الناظر مراعاتها، حين التعرض للاستدلال من الأدلة الشرعية، سواء نصاً أو اجتهاداً. وهي تشمل عدد من قواعد النظر:

الأحكام الشرعية في مقابل الأحكام الوضعية

الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام الوضعية هو الفرق بين الإسلام والكفر. فالأحكام الشرعية هي «خطاب الشارع لمجموع المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع»

والجملة الأخيرة تعني أن الأحكام الشرعية هي ما خاطب به الله سبحانه، سواء من ذكرٍ منزّل أو سنة ثابتة، عباده الذين تتحقق فيهم شروط التكليف، سواء الأحكام التكليفية الخمسة، وهي بالاقتضاء (أي بالأوامر بشقيها الوجوب والندب، والنواهي بشقيها الكراهة والتحريم)، والتخيير أي الإباحة، والوضع أي الأحكام الوضعية الخمسة (السبب والشرط والمانع والرخصة والعزيمة والصحة والباطل).

والحكم هو أعلى مقام الألوهية من حيث يمثل الطاعة المطلقة لله، والتسليم له «**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**». وهو ذروة سنام التوحيد، فمن شرّع من دون الله، ووضع شرعا موازياً جديداً، فقد كفر بالله سبحانه كفراً أكبر ناقلا عن الملة. هذا في التشريع الذي يُلزم به الناس وتسنّ به القوانين. وهو ما يحدث في كافة رقع البلاد «الإسلامية» التي كانت تُحكم من قبل بشريعة الإسلام.

فحكام تلك البلاد، القائمين على التشريع فيها، وجيوشهم التي تحافظ على تلكم النظم، وتقمع الحركات التي تبغي عودة الإسلام للحكم، وشرطتها وأجهزة أمنها التي تعتقل وتعذّب وتقتل من يجهر بالحق، وأجهزة إعلامها التي تروّج لتلك الأنظمة وتقبل باطلها حقاً، ومشايخها الذين اشتروا الضلالة بالهدى، والعذاب بالمغفرة، وراحوا يصدرون الفتاوى المبيحة للمحرمات، فأحلوا ما حرّم الله وحرموا ما أحل الله، وصدق فيهم قول الله تعالى «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ»، ثم من تابعهم ووالاهم وأعان على كفرهم، مع علمه به، فكلّ أولئك هم كفار مشركون، لم يصيبوا من الإسلام حبة خردل.

لذلك، فإن الخروج على هؤلاء الحكام هو فرضٌ واجبٌ إن اكتملت القدرة وتوفرت أدوات الاستطاعة، وإلا فالعلم والتخطيط والترتيب، لعل الله أن يحدث بعد ذلك أمرا.

قواعد المقاصد

القاعدة الأولى: المقاصد العامة

يقول الشاطبي «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، في الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين».

فبان أن الله سبحانه قد وضع الشريعة على ميزان دقيق، يحفظ على الناس حياتهم على ثلاث طبقات متفاوته، كلها تخدم غرضاً محدداً، وهي:

الضرورات: وتعنى ما لا يمكن للحياة أن تستمر إلا بحفظها « فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك».

الحاجيات: وهي ما تستمر معها الحياة بمشقة وجهد، فهي «مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا ومركبا وما أشبه ذلك

وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجر ومال العبد

وفي الجنايات كالحكم باللوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع وما أشبه ذلك «

التحسينيات: «فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان.

ففي العبادات كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وأشباه ذلك

وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجاسات والمشارب المستخبثات والإسراف والاقتار في المتناولات

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة وسلب المرأة».

ثم إن الله سبحانه قد شرع من الدين ما يؤمن تلك المراتب للمكلَّف، وشرع ما يمنعها من العدم أو يهدد وجودها. وأجرى تلك الشرائع في العبادات، وفي العادات والمعاملات على السواء.

وتلك المقاصد الثلاثة، التي يراعى الشارع، في تشريعاته، وجودها من جانب، وحفظها من العدم من جانب آخر، تجري في خمسة أوجه من أوجه المعايش، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

يقول الشاطبيّ «والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعتها من جانب الوجود والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم».

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.؟

«والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال. فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالقصاص والديات للنفس والحد للعقل وتضمين قيم الأموال للنسل والقطع والتضمين للمال وما أشبه ذلك»[١].

القاعدة الثانية: المكملات والمتممات للمقاصد

وسنورد هنا ما قال الشاطبيّ إذ أن اختصاره أو تبسيطه مُخُلٌ بالغرض منه. يقول الشاطبي « كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى فنحو التماثل في القصاص فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلي وكذلك نفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل والمنع من النظر إلى الأجنبية وشرب قليل المسكر ومنع الربا والورع اللاحق في المتشابهات وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع إذا قلنا إنه من الضروريات.

[١] الموافقات للشاطبيّ، ج٢ ص ٨ وبعدها، المسألة الأولى

وأما الثانية فكاعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ومندوبات الطهارات وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة والإنفاق من طيبات المكاسب والإختيار في الضحايا والعقيقة والعتق وما أشبه ذلك ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات فإن الضروريات هي أصل المصالح حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا إن شاء الله.

كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين أحدهما أن في إبطال الأصل إبطال التكملة لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها وهذا محال لا يتصور وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غيرمزيد.

والثاني أنا لو قدرنا تقديرا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهم كلي وحفظ المروءات مستحسن فحرمت النجاسات حفظا للمروءات وإجراء لأهلها على محاسن العادات فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري ومنع الغرر والجهالة مكمل فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية واشتراط حضور العوضين في

المعاوضات من باب التكميلات ولما كان ذلك ممكنا في بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المعدوم إلا في السلم وذلك في الإجارات ممتنع فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها والإجارة محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد ومثله جار في الإطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه قال مالك لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين فالجهاد ضروري والوالي فيه ضروري والعدالة فيه مكملة للضرورة والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة والجماعة من شعائر الدين المطلوبة والعدالة مكملة لذلك المطلوب ولا يبطل الأصل بالتكملة ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضرورتها فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلي كالمريض غير القادر سقط المكمل أو كان في اتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة وستر العورة من باب محاسن الصلاة فلو طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساترا إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر كلها جار على هذا الأسلوب»[١].

القاعدة الثالثة: المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

«فلو فرض إختلال الضروري بإطلاق لاختلا باختلاله بإطلاق ولا يلزم من إختلالهما إختلال الضروري بإطلاق نعم قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق إختلال الحاجي بوجه ما وقد يلزم من إختلال الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي وأن الحاجي يخدم الضروري فإن الضروري هو المطلوب فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

[١] يراجع الموافقات المسألة الثانية والثالثة بتمامهما، ج٢ ص ٢١ وبعدها

أحدها أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي

والثاني أن إختلال الضروري يلزم منه إختلال الباقيين بإطلاق

والثالث أنه لا يلزم من إختلال الباقيين إختلال الضروري

والرابع أنه قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق

أو الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما

والخامس أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري .

بيان الأول أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف. وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع التدين

ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء

ولو عدم المال لم يبق عيش وأعني بالمال ما يقع عليه الملك واستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها من جميع المتمولات فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة.

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى إذ هي تتردد على الضروريات تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات وتميل بهم فيها إلى التوسط والإعتدال في الأمور حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعدا أو مضطجعا ويجوز له ترك الصيام في

وقته إلى زمان صحته وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة وسائر ما تقدم في التمثيل وغير ذلك فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية.

وهكذا الحكم في التحسينية لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري»[١].

فكل حاجيّ أو تحسينيّ إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ومحسن لصورته؛ فهو يدور بالخدمة حواليه ـ حسب تعبير الشاطبيّ.

مثال: إن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السور خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه ؛ وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عمّا هو فيه من مُناجاة ربه والوقوف بين يديه... إلخ.

ولو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجًا للمصلى واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضًا لكان خليقًا باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن هنا فإن هذه المُكملات للضروري خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلى عنها لكان خللاً فيه بلا ريب.

وقد ضرب الشاطبيّ الأمثلة على ما تقدّم وبيّن أصولها، فيراجعها من أراد الاستزادة، فهي في غاية الأهمية للناظر في مسائل الشريعة. كذلك، فقد أورد ذلك الإمام الغزاليّ نفس التقاسيم، وأوضح عليها أمثلة. لكنه ذكرها في معرض الحديث عن دليل المصلحة النرسلة، لا كموضوع قائمٌ بذاته، فليراجع[٢].

[١] السابق، المسألة الرابعة، ص ٦١ وبعدها

[٢] المستصفى للغزاليّ ج١ ص ٤٧١

القاعدة الرابعة: إجراء المصالح التي لا تخالف نصاً

ذلك أنّ العقل قد يستقل برؤية مصلحة في أمر ما، من أمور معاشه، إما متعلقا به أو بغيره، فيجريه على يراه، رغم أن النصّ الصريح قد أتى بخلاف ذلك. وهذا مخالفٌ لقواعد التشريع، إذ إن وجه النصلحة الحقيقية في أمور الناس، معاشها ومعادها، لا يعرفه على وده القطع إلا الله سبحانه، فإن ورد النص بطّل الاجتهاد. ومثال ذلك بطلان حكم من حكم بصوم شهرين متتابعين على الملوك، لمن جامع في نهار رمضان، تقديما لهذه العقوبة على عتق الرقبة، لما فيه من زجر يفوق زجر عتق الرقبة بالنسبة للملك.

يقول الغزاليّ «فإن قيل فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟ قلنا هذا من الأصول الموهومة. إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى»[١].

[١] المستصفى ج١ ص ٩٧١

القاعدة الخامسة: القطع والظن في اعتبار المصالح

الأصل هو أن تُعتبر المصلحة، التي لا تصادم نصاً، إن كان المصلحة الواقعة فيها، أو النفسدة الحادثة بسببها، قطعية أو شبه قطعية. يقول الغزاليّ «والظن القريب من القطع إذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه».

والعمل بالظن القوي القريب من اليقين، عليه تقوم أحكام التكاليف، فيجرى في اعتبار المصالح التي لم يشهد لها نص معين بالاعتبار وإن بثّ معناها في أحكام الشرع، وهو ما يُعرف بالاستصلاح المرسل.

القاعدة السادسة: ضوابط المصلحة في الشريعة

الضابط الأول: أن تكون مصلحة حقيقية لا توهمًا والمصالح بهذا النظر نوعان:

١. إما ***مصلحة دلّ عليها الشرع واعتبرها*** إما بدليل معين أو نص محدود كمصلحة شرب الخمر في حالة الضرورة لحفظ النفس من الموت، أو من غير دليل معين، ولكن باندراجها تحت جملة مقاصد الشرع التي دلت عليها الأدلة الجزئية لمجموعها كمصلحة جمع المصحف في كتاب واحد من باب حفظ الدين، إذ إنها تتلاءم مع مقاصد الشريعة وتخدمها

٢. أو ***مصلحة لم يدل الشرع عليها لا بدليل معين ولا هي ملائمة لتصرفاته،*** ومقاصده كما دلت عليها مجموع الأدلة الجزئية فهي المصلحة المُتوهمة التي ألغاها الشرع ولم يعتبرها كالزنا لتحقيق لذة الوطء أو غير ذلك مما يخرج به علينا الليبراليين والعلمانيين «المسلمين!» كمصلحة الترفيه عن النفس بسماع الموسيقي والنظر إلى الرسومات الفنية البديعة، أو كمصلحة الحفاظ على كيان المرأة بمساواتها بالرجل في الخروج والإختلاط وتولى مناصب الإمامة! وكأن الشارع حين حفظ للمرأة حقوقها بحفظه لميراثها وتأكيده على ضرورة الإهتمام بها كزوجة وم

الضابط الثاني: عدم معارضة المصلحة للنص من كتاب أو سنة.

فقولنا في التعريف: «دون أن يأتي دليل معين بالإلغاء» يدل على ذلك الضابط. فإن معارضة المصلحة لنص من كتاب أو سنة يعني أن الدليل قد دلّ على إلغاء هذه المصلحة. مثال ما ذكرنا: في من أفتى الملك الذي وطئ في نهار رمضان بصيام شهرين مُتتابعين حتى يضمن انزجاره، والشرع قد دل بالنص على أنه إما أن يخير بين الكفاءات الثلاث العتق أو الصوم أو الإطعام، أو أن يأتي بما يقدر عليه منها على الترتيب، فالمصلحة المُترتبة على إلزامه الصوم ملغية بنص الشرع.

وكل ما ورد من فتاوى للصحابة أو الأئمة يوهم أنهم أفتوا به بناء على المصلحة في مقابل نص من كتاب أو سنة، فإنما هو اضطراب فهم من ذهب إلى مثل هذا القول.

أمثلة تدل على ذلك:

أولاً: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إلغائه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ويظهر لأول الأمر تعارض ذلك مع نص الكتاب الذي يُحدد أن المؤلفة قلوبهم أحد أصناف من تجب أن يُضرب له بسهم في الزكاة وهي قوله تعالى: { إنما الصدقات للفقراء...} الآية.

وعند التحقيق نجد أن الأمر عائدًا إلى تحقيق المناط لا إلى اتباع المصلحة في مقابل نص. ذلك أن معنى: {والمؤلفة قلوبهم}[١] الذين تستجلب مودتهم وقلوبهم بالألفة، وهم صنف من الناس يحتاج المسلمون إلى استجلاب قلوبهم في فترات ضعف المسلمين، أو عندما يرى ذلك إمامهم، ويكون ذلك بدفع المال إليهم من

سهم الزكاة، فحكم الله سبحانه أنه إن وجد إمام المسلمين من يحتاج إلى أن يُتألف قلبه لحاجة المسلمين لذلك أمكن صرف سهم من الزكاة إليه وإلا فلا، سواء بعدم وجود مثل

[١] كذلك يذكر هنا أن علّة إدراج «المؤلفة قوبهم» في باب الصدقات هي مما ذكرنا من العلل المنصوصة في الوصف، فوصف المؤلفة قلوبهم يحمل في طياته أنه علّة الحكم، فإن لم يرى الإمام من يجب تأليف قلبه لم يكن لهذه الطبقة وجود كما لو لم يوجد فقير لم تخرج الصدقة لأحد من هذه الطبقة.

هذا الصنف من الناس ابتداءً أو بعدم حاجة المسلمين لتألف قلوب أحد نظرًا لعزة الإسلام ومنعته، فهو من قِبَلِ الحكم المُعلل بعلة فهو يدور معها وجودًا وعدمًا. وهو ما بين لعمر رضي الله عنه عند النظر الدقيق إلى الأمر وتحقيق مناط الحكم الشرعي الذي هو تأليف قلوب المسلمين الجُدد الوافدين على الإسلام فوجد أن حال الإسلام لم يعد يحتاج معه لذلك فألغى سهمهم في الزكاة لانتهاء العلة أو المناط وعدم وجوده. وهو ما قاله صاحب مسلم الثبوت في هذا الأمر: «أنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة».

ثانياً: عدم قطع عمر بن الخطاب ليد السارق عام المجاعة، فقد توهم البعض أن ذلك مُعارض لقوله تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}، وعند التحقيق في الآية نرى أنها من قبيل العام الذي يدخل عليه التخصيص في عدة أمور مُتعلقة بالسرقة مثل كيفية السرقة ومقدارها، وحرز المسروق وعدم وجود الشُبهة الدارئة للحد إلى غير ذلك مما خَصص هذا النص ولم يتركه على عمومه الدال على قطع أي سارق في أي ظرف أو بأي وضع للسرقة ثم أن حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: [ادرأوا الحدود بالشبهات] يعم أي شبهة تتعلق بأي حد بحيث أنه إذا اعتبر الناظر في الحكم أن أمرًا ما يُعتبر شبهة قائمة تدرأ الحد عن السارق وجب عليه المصير إلى ذلك وعدم إقامة الحد لهذه الشُبهة؛ وهو عين ما فعله عمر رضي الله عنه في هذا الأمر إذ رأى أن شُبهة الضرورة المُلجئة إلى السرقة في عام المجاعة تدرأ الحد عن السارق لإمكان أن يكون قد سرق لدرء الموت والهلاك عن نفسه.

فظهر أن هذه الفتوى ليست مُراعاة لمصلحة في مقابل نص من السنة، بل هو إعمال للعلة المُستنبطة وإجراء الحكم معها وجودًا وعدمًا، بل هو أساس الفهم السليم الذي يتطرق إلى معاني النصوص وروحها دون أن يقف عند مدلول ألفاظها وظواهرها.

الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة لمصلحة أهم منها أو جلبها لمفسدة أكبر من مصلحتها: ذلك أن المصالح المقصودة للشارع تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث الأهمية فأعلاها المصالح الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثم المصالح الحاجية التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج ودفع المشقة ثم المصالح التحسينية التي تُكمل مكارم الأخلاق والعادات والآداب.

وكذلك فإن كل رُتبة من تلك الرتب المصلحية تتفاوت داخلها في عموم مصلحتها وشمولها للخلق. ولا شك أن المنفعة العامة مُقدمة على المنفعة الخاصة عند التعارض بينهما في رتبة واحدة من المصالح.

الضابط الرابع: درجة القطعية والظنية: فإن القطع بوقوع مصلحة ما، والظن بوقوع غيرها مما يفيد في بيان تقديم أحدهما على الأخرى. فالقطعية التحصيل مُقدمة على الظنية، أو على الموهوم وقوعها بطريق الأولى. وعلى ذلك يمكن أن ينظر المجتهد في الأمور المذكورة عند ترجيح مصلحة على أخرى.

القاعدة السادسة: المقاصد الشرعية، من ضرورات وحاجيات وتحسينيات لا تنخرم، أي لا يخرج عنها حكم شرعي، بل هي كلية، في كل الأحوال، أبدية في كل زمان ومكلف.

القاعدة السابعة: قصد الشارع في تحقيق هذه المقاصد قطعي يقيني، لا يدخله شك، لا في كليه ولا في جزئيه. يقول الشاطبي «كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية لا بد عليه من دليل يستند إليه والمستند إليه فى ذلك إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا وكونه ظنيا باطل مع أنه أصل من أصول الشريعة بل هو أصل أصولها وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين فى موضعه فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا وهذا باطل فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد»[١].

ويقرر «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الإجتهاد من أهل الشرع وأن اعتبارها مقصود للشارع.

[١] الموافقات ج٢ ص ٤٩

ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الإستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع فى هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم عل فرض عدالته مفيدا للظن فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن لكن للاجتماع خاصية ليست للإفتراق فخبر واحد مفيد للظن مثلا فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض فكذلك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها والمتأملين لمعانيها سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث»[١].

وهذا الذي قرره الشاطبي هنا، من أهم ما يجب أن يراعيه الناظر المستدلّ في أدلة الشريعة الجزئية، واستخراج أحكامها، هو ما أسماه «التواتر المعنوي»، أي أن معناه قد تواتر في أدلة الشرع الجزئية من آيات وأحاديث، حتى ثبت في الذهن، بحيث أصبح كلية عامة، أرفع في القطع من أي جزئية من جزئياتها.

القاعدة الثامنة: «الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات».

[١] السابق ج٢ ص ٢٥

ومعني هذه الجملة أنه إن تخلف، أو خالف، بعض الجزئيات القاعدة الإستقرائية التي ذكرنا، والتي ثبتت بالتواتر المعنوي، فلا يكون ذلك قادحاً في صحة الكلية. ومثال ذلك أن العقوبات قد وُضعت للإزدجار، لكننا نرى أن البعض يُعاقب فلا يزدجر. فذا لا يقدح في أصل كلي هو أصل الزجر بالعقوبة. وقد يكون سبب تخلف جزئية ما لسبب خارج عن أصل معناها الظاهر، أو أن لا تكون داخلة تحت الكلية التي وضعها المجتهد تحتها في الاستقراء، أو تكون من قضايا الأعيان أو حكايات الأحوال، التي هي في حكم الاستثناءات من الأصل.

ويجب أن نذكر هنا أن هناك عِلمان يتعلقان بما نحن بصدده في هذه القاعدة، وهما فقه النوازل وفقه عموم البلوى. وهذان العلمان بينهما خصوص وعموم. فإن النازلة قد تكون عامة للأمة كلها، أو غالبها، كاستحداث الصور اللازمة للوثائق، فهذه نازلة، تعرِض على أصل تحريم التصوير، وهي من عموم البلوى في الأشخاص لا الأحوال. كذلك قد يقع عموم البلوى في حالة فرد معين، طيلة حياته كمن به مرض لا يشفى منه، فهذه نازلة خاصة في الأحوال، وقد يتعرض عدد محدود من العمال في موقع إنشائي لسنوات طويلة، فيصيبهم وسخ على وجه الدوام، فهذا من عموم البلوى في المكلّف على وجه الخصوص فيما يعرض من أحوال، وهكذا.

وقد تنازع العلماء في موضوع ما يكون من عموم البلوى بالنسبة للأشخاص أو الأحوال، وبالنسبة لعموم المكلفين أو المكلف الفرد، وليس هنا موضع التوسع في ذلك، لكننا نوجه المُعلّم إلى أن يقوم بتوجيه طلبة العلم في هذا الأمر لأهميته، وعلاقته المباشرة بموضوع قاعدة المشقة تجلب التيسير، الآنفة الذكر.

كذلك فإنه يجب ملاحظة أنه يجب أن يكون الفقيه أو المفتي محيطاً بما ذكرنا، خاصة إن تعرض لفقه النوازل وعموم البلوى، من أبواب الفقه.

القاعدة التاسعة: لابد من المحافظة على الجزئيات لحفظ الكليات، فإن الكلية لا وجود لها في الأعيان، بل في المعنويات، إنما الوجود الخارجيّ للجزئيات. كذلك يجب اعتبار

الكليات حين النظر في الكليّات حتى لا يشذ الناظر بقول تناهضه كثرة الجزئيات التي تدخل تحت كليته العامة.

القاعدة العاشرة: المصلحة المعتبرة هي ما توافق الشرع، لا ما أفرز العقل وحده

وهذه الجملة مبنية على دليل شرعيّ هو «المصلحة المرسلة» أو الاستدلال المرسل.

ذلك أن الله سبحانه قد شرع الشرائع وأقام التكاليف لجلب المصالح للعباد، ودرأ المفاسد والمضار عنهم.

فالعمل المشروع هو في حدّ ذاته مصلحة للمُكلّف، والنهي هو في حدّ ذاته مفسدة للمكلّف. ومن ثم، فلا يجب أن يبحث المكلّف عما وراء النص الشرعي الثابت في كتابٍ أو سنة من قول أو عمل أو تقرير، حسب ترتيب ذلك.

لكن هناك من الأمور مستجدات لم ترد في أعيانها نصوصاً. فماذا يفعل المفتي في هذه الحال؟

رأينا كيف أن هناك قواعد كلية عامة وقواعد فقهية وقواعد صولية أصوليةاذاأأصولية، وبيّنا الفرق بينها. لكنها كلها تجتمع على أمر جامع وهو طريقة استنباطها، وهي «الاستقراء».

والاستقراء يعني تتبع معنى معين في عدد كبير من النصوص الجزئية (آية أو حديث) حتى يتكون لدى الفقيه أو الأصولي الناظر من وجود ذلك المعنى في جزئيات كثيرة جدا، أصلٌ عام يمكن الركون اليه والوثوق بقصد الشارع له، كما لو كان ورد ذلك المعنى في نصٍ محدد.

ومثال ذلك أصل «لا ضرر ولا ضرار» أو «الضرر مرفوع»، فإن هذه القاعدة الجليلة لم تثبت بنص، إذ الحديث الوارد فيها ضعيف السند، لكن معناها مبثوث في الشريعة وأحكامها بما لا يدع مجالا للشك في أنها مقصودة للشارع، أن الأصل هو رفع الضرر عن المُكلّف.

فقد قال تعالى «**لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ**»، **وحديث البخاري حيث أمر رسول الله** ﷺ الزبير بأن يسقي أولا ثم يسرح الماء لجاره، ومنع الرجل من حفر البئر في

طريق المارة ولو كانت الأرض مملوكة له، وأحكام الدية لرفع الضرر عن ولي الدم أو الحق، ووصاية الأباء على البنات في الزواج، وآلاف من الأحكام تجدها في كل محل بالشريعة. فهذا يجعل قاعدة رفع الضرر ثابتة مستقرة بالاستقراء التام، أي بعد مراجعة كافة أحكام الشريعة، وليس فيها استثناء.

فتلك الأمور التي تثبت بالاستقراء، ليس فيها نصّ محُكم، ولكنها وردت باستدلال مرسلٍ معتبر في الشريعة، وهو مرسل لأن ليس له أصل من نص واحد يعينه، ومعتبر لأنه، كما رأينا تعتبره الشريعة أصلاً.

ومن مثال ذلك فرض عمر للدواوين، رغم عدم وجود نصٍ في ذلك، لكنه حكمٌ يقع تحت دائرة الاستدلال المرسل أو المصلحة المرسلة، التي دلت عليها أدلة جزئية لا تكاد تُحصر من ضرورة الحفاظ على الحقوق، لرعاية مصالحهم من الضياع.

وقد توسع المحدثون، من أتباع المنهج الاعتزالي العقلاني (كما يحسبون)، أنه طالما أن المصلحة هي المراعاة، وهي مقصد الشارع الأول، فإنه إن رأينا مصلحة أخذنا بها، ولا علينا إن عارضت نصاً! فإن كانت المصلحة واضحة، فكيف نتركها لنص؟

وهؤلاء لا شرعا فهموا ولا مصلحة جلبوا! بل هم شؤم على قومهم، لا يأتونهم إلا بالباطل والضرر.

فمن شروط اعتبار المصلحة، ألا تصادم نصاً شرعياً ثابتاً، وأن تكون حقيقية لا متوهمة، وأن تكون قطعية لا ظنية، وأن تكون غير مُعارِضة لمصلحة أنفع منها.

وأود هنا أن أثبت مقطعا دونته قديما عن المصلحة والعقل، يفيد المتعلم في فهم المسألة، ورفع شبهات المخالفين

«وتعريف «المصلحة» الأصولي أنها «الحكم الذي لم يأت بالشرع ما يدل على اعتباره أو إلغائه، وإن شهدت له أدلة الشرع الكلية العامة». فالمصلحة التي تترتب على حكم ما، يجب أن تكون مرتبطة بشرع الله، تفصيلاً أو إجمالاً.

والفرق بين النظرين واسع عريض، يقع بين الإيمان والكفر أو السنة والبدعة حسب الحال.

ومعلوم أنّ الوقائع البشرية التي تحدث على مر قرون متطاولة، في حياة البلايين المتشابكة، لا يمكن أن يغطيها أيّ عدد من النصوص التفصيلية المباشرة في الكتاب أو السنة.

ومن هنا نشأ النظر في كيفية دلالة النصوص على معانيها في مصادرها. فوجد العلماء أن النصوص تستخدم «القياس» الجامع بعلة، فاستخدموه، ودققوا في النظر بطرق الكتاب والسنة في استنباط تلك العلل الصالحة المؤثرة، ليبنوا عليها، كما بنى الكتاب والسنة. كذلك استقصوا دليل الاستصحاب، ومنه أن الأمر يبقى على ما هو عليه لحين وجود ما يدل شرعا على تغييره. وسد الذرائع، التي رأوها منتشرة في النصوص والأحكام الثابتة، والتي، هي من معناها، ربع الشريعة، إذ هي تحريم ما يؤدي لفعل المحرم. وهكذا أثبتوا الأدلة الشرعية الاجتهادية، والتي يعنون بها اجتهاد من داخل النصوص لا من خارجها.

ومعلوم أنّ التنزيل لم يقتصر على نصوص تفصيلية في كتاب أو سنة، بل يشمل ما ينشأ عنها من قواعد كلية تثبت باجتماع بعضها تحت معنى واحد، عام أو كليّ، وتكون تلك النصوص التفصيلية هي كلها جزئيات من ذلك العام القطعي الدلالة، بل والأقوى في دلالته من كلّ نصّ تفصيلي منفرد.

وفي كلّ هذا الجهد المضنيّ الذي لا يعرفه ويقدّره إلا من درسه وعاناه، استخدموا «العقل» الذي له مرجعية ثابتة موحدة عند كلّ ناظر، وهي نصوص الشرع وقواعده الكلية، وإلا فبأي أداة أجروا الاستقراء والاستنباط والاستدلال؟ بأي أداة استخرجوا العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، وهي من أدق العمليات العقلية؟ بأي أداة عدلوا في بعض الأحكام عن قياس إلى غيره لمناسبة الحكم لقاعدة كلية مختلفة، وهو ما يُعرف بالاستحسان؟ كم من جهد «عقلي» احتاج العلماء لبذله كيّ ينقحوا السنة المطهرة من شوائب الوضّاعين والكذابين والمبتدعين، ويجردوا صحيحها صافياً، كما لم يحدث في تاريخ أمة أن فعلت لتأمين سلامة وصحة أحاديث نبيها؟

استخدم العلماء العقل، لكنه العقل المؤمن، لا العقل الشارد الضال في متاهات فكرية تتعدد بعدد عقول الناظرين.

فإن مصطلح «العقل» عند العلمانيين والمعتزلة «العقلانيين» والليبراليين وأمثالهم، غامض لا حدّ له ولا محدود. فأي عقل يجعلونه حاكما على الفكرة ومؤديا اليها تأدية صحيحة؟ أي مرتكزات تجمع تلك «العقول» التي تُعد بالآلاف، لتقرر ما هو صحيح وما هو سقيم... سؤال لم يجب عنه أحد من الفلاسفة ليومنا هذا.

قد يقول البعض، هو المنطق الذي يمكن أن يكون مرتكزاً لهؤلاء، يتحاكمون اليه. فإن عنوا المنطق الأرسطيّ فإنهم قصروا الدليل على ثلاثة أشكال: القياس والتمثيل والاستدلال[١]. وقد بينّ ابن تيمية معنى تلك وبينّ خطأ الحصر فيها. كما تعرض بتوسع موسوعيّ لمن استلّ علم الكلام من المنطق، وحاجّ كلّ من له فيه حجة في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل»، وليس هنا محل نقل استدلالات وردود في هذا الأمر، لكن مما أعجبني جدا وصفه لحال أهل الكلام، في التطويل الزائد بلا غرض ولا مناسبة قوله «مثل من يريد الحج من الشام فيتوجه إلى الهند فينقطع عليه الطريق فلم يصل إلى مكة!»[٢]

والقصد هنا أنّ استقلال العقل، سواء بطريق المناطقة أو بطريق أهل الكلام، ليس مكتملاً ولا جامعاً مانعاً، لما نرى في خلطهم في أوليات النظر من الحدّ والمحدود[٣]، فكيف يُحكم به على ما ثبت يقينا أنه وحي من عند الله سبحانه؟

والمصلحة المجردة عن الشرع، في هذا السياق، هي تركيبة عقلية، تنشأ في عقل الناظر، تأخذ ببعض معطيات النظر البديهيّ[٤]، مخلوطا ببعض النظريّ[٥]، فتنشأ بهذا النظر، الذي

[١] «الرد على المنطقيين» ابن تيمية ٥٠٢.

[٢] درء تعارض العقل والنقل» ابن تيمية ج ٣ ص ٢٩١

[٣] راجع درء التعارض ج١ ص ٤٧

[٤] البديهيّ أو الضروري هو ما يمكن تصوره دون واسطة بل يكفي فيه طرفان لتصوره.

[٥] النظريّ هو ما يحتاج إلى نظر وتركيب لتصوره

اختص بعض البديهيات والنظريات دون بعض، نتائج تراها أصلح له مما يُتوصل به عن طريق الأدلة القرآنية التي استخدمها القرآن لتوجيه العقل إلى صحة الاستدلال، مثال اعتماده قياس الأولى على القياس البرهاني المنطقيّ.

ومن أفضل ما يمكن قوله في شأن اختلاف النظر عند الناظرين من أصحاب الكلام والمنطقيين، ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية[١] رحمه الله:

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قُوَى الأذهانِ أعظمَ من تفاوتهم في قوى الأبدان، ويتفاوتون في حسن التصور وتمامه وفي سوء التصور ونقصه. فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجَودته في غايةٍ يباين بها غيرَه مباينة كبيرة. وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصورِ التامّ «اللوازمُ» التي لا تتبيّن لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصوُّرَ التامَّ.

وهذا الكلام الثمين هو ما عنيناه أولا في تساؤلنا عن أي العقول تعنون، تلك التي نأخذ بقولها وتصورها؟

فأصحاب القول بالمصلحة لا يدركون حقيقة ما يقولون، ولا مرجعية ما يستندون اليه، إلا تشدقا بلفظ «العقل» و «العقلانيون»!

والمصلحة الشرعية متحققة تمام التحقق، سواء فيما ثبت بالنص، أو ما اسُتنبط بأدوات عقلية مرتكزة على النص كما بيّنا.

والفرق الحقيقي بيننا وبين من يدّعون المصلحة «بعقلهم» أنهم إما جهلة بالشرع تمام الجهل، أو لا يؤمنون بالوحيّ أساساً، وكلاهما واجب المخالفة. ولهذا وجب أن تظهر كلمة الشرع، على لسان أصحاب العلم، لتكون هي العليا وتكون كلمة أولئك هي السفلى.

[١] الرد على المنطقيين ص ٠٣١

الضرورات تبيح المحظورات ومعناها

وهذه القاعدة متفرعة من إحدى القواعد الخمس الكلية الكبرى وهي «إذا ضاق الأمر اتسع»، وتسمى كذلك «المشقة تجلب التيسير». وهي الدالة بذاتها على يسر هذا الدين، ورحمة رب العالمين، وأن مقصود الشريعة هو مصالح العباد دون إثقال عليهم ولا تحميلهم ما لا يطيقون. قال تعالى «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»، وقال تعالى «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، وقال تعالى «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا »، وما أجملها من آية عظيمة محببة للنفس، مطمئنة للروح، ولولا أن هذا المقام ليس بمقام تفسير لتحدثنا في تفسير بقيتها حديثا ذي شجون. وجاء في حديث رسول الله ﷺ من رواية أبي أمامة «إني إنما بُعثت بالحنيفية السمحة».

وقاعدة «إذا ضاق الأمر اتسع» تشمل كلّ ما جاء في الشريعة من رخص، وما ورد فيها من ديات وكفارات. إذ كلها تَرِدُ حين يحتاج المُكلف إلى أن يُخَفَف عنه التكليف، فلا يُضطر إلى معصية، وكذلك حتى تكون تلك الأحكام كفارات للذنوب، ترتفع بها سيئات العبد. وهذا من معاني اتساع الأمر.

ورفع المشقات له حدود تُعرف به نوع المشقة، حيث إنها لا تترك لكل فرد يحدد ما يراه مشقة، فإن ذلك قد يهدم الدين كله.

وطبيعة «التكليف» من الكُلفة أي المشقة، والالتزام بأوامر ونواهي تحمل شرعيا ولُغويا معنى المشقة، لكن المشقات تختلف باختلاف الظروف والحالات.

وقد تحدث العلماء عن أنواع المشقات، وممن كتب في ذلك الإمام العز ابن عبد السلام[1]، وكذلك الشاطبيّ في الجزء الثاني من الموافقات، تحت عنوان مقاصد وضع الشريعة للتكليف، وغير ذلك من كتب.

والحاصل أن أنواع المشقات ثلاثة:

[١] «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»ج٢ ص ١٣ وبعدها

- المشقة المعتبرة، وهي الخارجة عن العادة، أو عما يحتمله المرء عادة، فهذه غير مُكَلف بها، طالما وُجد سبب المشقة، بل تجد الشارع قد شرع فيها الترخص، مثل الاغتسال في شدة البرد لوجود مظنة المرض، أما إن لم توجد مظنة المرض، فشدة البرد ليست مانعا من الاغتسال. فالمشقة فد قيدت بعلة ظاهرة وهي المرض. كما جعل الله السفر دليل المشقة من حيث أن المرء في حياته الطبيعية، لا يلاقي ما يلاقيه وهو على سفر. ويمكن التوسع في هذا بمطالعة أبواب العلل في الأصول.
- المشقة غير المعتبرة، وهي المشقة التي تأتي مع التكليف بالأمر والنهي، فالحج فيه مشقة، والقيام للوضوء والصلاة والجهاد كلها تحمل مشقة، لكنها غير معتبرة عند الشارع، لأنها لا تنفك عن العمل ذاته، فإن أسقطناها أسقطنا العمل، فلا حج ولا صلاة ولا صيام، وهذا ليس بدين.
- المشقة المترددة بين الطرفين، فينظر الفقيه إلى أي الطرفين هي أميل. فإن كانت المشقة أميل للخروج عن العادة، مُنعت برخصة، وإن كانت أميل لما هو مُعتاد من مشقات الحياة، فلا تُعتبر.

هذا الذي ذكرنا هو قطرة من بحر هذه القاعدة، التي قد يعرف عنها البعض بأنها تبيح أكل الخنزير أو شرب الخمر في وسط صحراء جرداء، بلا أمل في حضور أحد. لكن الأمر، كما رأينا، يتعلق بأكثر أبواب الفقه، تجري فيه هذه القاعدة، إذ لا يخلو تكليف من أن يقع تحت شكل من أشكال المشقة التي ذكرنا.

ومن حكمة الله سبحانه أنه لم يدع أمر التخفيف حتى تصل المشقة إلى حالة الضرورة الشرعية، أي بحدّها في الشريعة، لا كما يعتبرها الناس في عرف الكلام، حيث يشيرون إلى كلّ أمر يجدون فيه مشقة ما «بالضروري»، وهو في الحقيقة ليس ضروري بالمصطلح الشرعي بالمرة!

ويُعتبر الترخص في الضرورة من حيث إنها عادة ما تكون في حفظ المقاصد ذاتها. أما الحاجة، فيكون الترخص فيها مما حرُم كوسيلة لا مقصد، كما ذكرنا في حالة المرأة

المريضة، فقد ترخص الشارع في كشف عورتها لغير محرم من حيث أن تغطية المرأة عورتها ليست مقصداً في حد ذاته، إذ مهما نظر رجل إلى امرأة، فلن تحمل منه، فتخرق مقصد حفظ النسب، فكان تحريم كشف العورة لأنها وسيلة إلى خرق المقصد، فما حرُم لأنه وسيلة، فإنه يُرخص فيه للحاجة. أما ما حرُم لأنه مقصد من المقاصد، فلا يحل إلا للضرورة. وأهل الأصول يصيغون هذه الجملة بقولهم «ما حرُم مقصداً، حلّ للضرورة، وما حرُم وسيلة حلّ للحاجة».

النظر في علاقة النية والفعل واللفظ:

القسم الأول : أن يكون شكل الفعل موافق للشرع وقصد المكلف موافقة للشرع :

وهذا كما في غالب أعمال الناس من الصلاة والزكاة وغيرها، وهذا صحيح بإطلاق .

القسم الثاني : أن يكون شكل الفعل مخالفا للشرع وقصد المكلف مخالفة الشرع :

وهذا كما يقع في شرب الخمر ولعب الميسر عن قصد وتعمد، وحكمه الإثم بإطلاق .

القسم الثالث : أن يكون شكل الفعل موافق للشرع وقصد المكلف مخالفة الشرع :

أولا : أن لا يعلم بأن الفعل موافق : مثال من شرب عصيرا وهو يظن أنه خمرا أو من وطئ امرأته وهو يظنها أجنبية ، فالفعل هنا وقع موافقا للشرع دون علم المكلف بذلك ولكن المكلف قصد المخالفة . وفي هذه الحالة يقال أن المفسدة لم تقع فلا عقاب ولكن يقال كذلك أنه فعل أمرا غير مأذون فيه فوجب الجزاء ، والحق أنه يأثم دينا ولكن لا حدّ عليه في الدنيا .

ثانيا : أن يعلم أن الفعل موافق ، ولكنه يقصد المخالفة : فهذا هو **النفاق** ، كمن يصلي صلاة صحيحة أمام الناس ويعلم أنها صلاة مكتوبة عليه ولكنه يقصد بها الرياء والسمعة أو الجاه والمال ، فهذا كذلك لا حدّ عليه في الدنيا ولكنه يأثم دينا . وكذلك الحيل غير المشروعة والتي حرمها الله سبحانه كما في المحلل وغيره ، والذي أرادوا تصحيحه على أساس

أن الشرط المتقدم لا يؤثر في صحة العقد، وعجبا لهذا ، فالمخالف يعلم أنه مخالف وقصده المخالفة وإنما يوقع العمل على شكل الموافقة ليحتال على الله[١] . والشرط مؤثر متقدما ومقارنا على الصحيح من مذاهب الفقهاء والأصوليون[٢] .

القسم الرابع : أن يكون الفعل مخالفا للشرع وقصد المكلف موافقة الشرع :

أولا: أن يكون عالما بالمخالفة ، ولكنه يقصد الموافقة ، وهذا هو **الإبتداع** .

ثانيا : أن يكون جاهلا بالمخالفة ، وهو يقصد الموافقة ، فينظر فيه من وجهين :

١. أن العمل وقع حقيقة مخالفا للشرع ، فيجب أن لا يعتبر .

٢. أن القصد كان الموافقة وأن المخالفة إنما للجهل لا لغيره ، فهو لم يقصد المعاندة ، بل العكس قصد الموافقة ، فيجب أن يعتبر .

وهذا معترك تتناطح فيه الأنظار . فمن الفقهاء من صحح العمل حسب القصد بإطلاق ، ومنهم من لم يصححه بإطلاق من حيث مخالفته في ذاته للشرع ، ومنهم من توسط، فصحح ما يمكن تصحيحه من المعاملات ولم يصحح العبادات ، وقد كان من دعاء الإمام أحمد رحمه الله في سجوده (اللهم من كان من هذه الأمة على غير الحق ويظن أنه على الحق! فرده إلى الحق ليكون من أهل الحق)[٣].

تمييز الضرورات عن الحاجيات، وترتيب الأولويات:

a. وهذا الأمر يتعلق بتربية العقل على التفرقة بين مراتب الأفعال، ومن ثم تقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يمكن تأخيره.

[١] راجع أعلام الموقعين ج٣ ص١٥٩–٤٠٣ وج٤ ص١–١١٧ فقد استوفى الغاية في الرد على الحيل، والموافقات ج٢ ص٣٨٥ وبعدها

[٢] راجع في ذلك باب الشرط في كتب الأصول من باب الأحكام الوضعية

[٣] البداية والنهاية بن كثير ج١٠ ص٣٤٣

b. والأوليات في حياة المسلم بعامة، مرتبطة بمقاصد الشرع في حياة الناس. فأولوية المسلم حفظ دينه بأداء ما عليه وترك ما يبعده عنه، ثم حفظ نفسه بالسعي للرزق والمطالب الأساسية للحياة، وترك ما يؤذي النفس في أي شكل من الأشكال، ثم حفظ العقل بمعرفة خالقه وبتنمية قدراته والانتهاء عمّا يُذهبه من خمور أو غيرها، ثم حفظ النسل والعرض (وهناك من فرّق بينهما)، وذلك بالزواج وحفظ البيضة والانتهاء عما يعارضهما للزوال كارتكاب الزنا وترك الزواج للقادر وإهمال العيال، ثم حفظ المال، وذلك بالعمل وتنمية الثروة بالحق والانتهاء عن الإسراف بلا تقتير.

c. من هذا نرى أن الشرع قد رتّب أولويات الحياة لتجلب للمسلم أعلى المصالح وتدفع عنه أسوأ المفاسد. ومن غير الخالق يعلم أفضل مما يعلم «ألا يعلم من خلق».

d. وهذه الأولويات تأتي على درجات متفاوتة، فمثلاً توفير الغذاء اللازم للحياة، مقدمٌ على توفير الحلوى والمشهيات، فالأخيرة من باب التحسينات. والجهاد في سبيل حفظ الدين مقدمٌ على جلسات العلم والذكر، في وقت الحرب، وهلم جرا. لذلك جاءت تلك المراتب الخمس مقسمة إلى ما ضروري، أي لا تقوم الحياة إلا به، وحاجي، أي تقوم بغيره الحياة بمشقة زائدة، وتحسيني وهو ما يُعتبر من الترفيهات التي لا تمس أصل الحياة ومشقتها. ثم جاءت الأحكام الشرعية في كلّ من تلك المراتب الثلاث بالأحكام التكليفية الخمسة، فمنها واجب، ومندوب ومباح ومكروه وحرام.

e. فمثلا معلوم أن الحجاب أو النقاب من حاجيات حفظ العرض، لكن لو تعرضت المرأة لمرض يشق عليها مع عدم توفر الطبيبة الأنثى، رُخص في أن يراها طبيب ذكرٌ في حضور محْرَمِها، لأن ذلك من باب حاجة حفظ النفس، وهي أعلى من حفظ العرض.

f. كذلك يجب أن يكون معلوماً أن هناك أمور قد حرمها الشارع من حيث أنها وسيلة إلى المحرم بالضرورة، ففي المثال السابق مثلا، قد فرض الله الحجاب أو النقاب

كوسيلة لمنع الزنا، وهو أعلى درجة في حفظ العرض، لأن المرأة لو خرجت سافرة، لن تموت! لذلك تجد هذا التحريم يرتفع مؤقتاً للحاجة، مثل تعرضها لمشقة كبيرة في المرض. والقاعدة هنا «ما حُرِّم وسيلة حَلّ للحاجة» وبالطبع، يعود إلى التحريم بعد زوال الحاجة.

g. ويقول قائل: قد ثبت في الحديث أن من مات دون ماله فهو شهيد، ومن مات دون عرضه فهو شهيد، أفيعني هذا أن حفظ المال والعرض مقدّم على حفظ النفس؟ قلنا: لا، لأن القتل هنا ليس مقصوداً، بل جاء عَرَضاً في إقامة حفظ العرض والمال، فكانت له منزلة خاصة ارتفعت بصاحبها إلى درجة الشهادة.

h. هذه هي منظومة الشريعة بوجه عام. من استوعبها عرف جلال هذه الشريعة، ودقتها وعظمة واضعها، إذ ترى فيها ما تراه في الكون المشهود من تناسق وتناغم يبهر العقول ويحيي القلوب.

الجمع بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات

خطاب عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء:

وهو من أهم الوثائق الأصولية في تاريخ التشريع الإسلامي إذ استقى منه العلماء العديد من الأدلة والقواعد الأصولية وإليك نصّه:

«أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم فيما أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم حق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيْفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، والبينة على المدعي، واليمين على من أنكر، والصلح جائز على المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرّم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فأضرب له أمدا ينتهي اليه، فإن بيّنه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء، ولا يمنعنّك قضاء قضيت فيه اليوم

فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيئ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجربا عليه شهادة زور، أو مجلودا في حدّ، أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والإيْمان، **ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك**، مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق مما يوجب الله به الأجر، وإياك والغضب والضجر، والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم، - شك أبو عبيدة – فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر، ويحسّن به الذكر، فمن خاصت نيته في الحق كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله، فإن الله لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصاً، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله»

نادرة فريدة من نوادر النصح والفقه لا تخرج إلا من مشكاة أوقد نورها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرافقته والتمرس بعلمه وسنته.

وفي هذه الوثيقة أظهر عمر رضي الله عنه ضرورة معرفة الأمثال واتباع ما تدل عليه، وهو أن نجمع بين المتشابهين وأن نفرق بين المختلفين[1]، وهي قاعدة مضطردة في القرآن الكريم.

قال تعالى: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين» القلم ٣٥

وقال تعالى: « مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»هود ٢٤.

فبيّن تعالى أن إلحاق الشئ بمثيله، وتفرقة الشئ عمّا يضاده هو الحق فيه الذي لا معدى عنه.

[١] أعلام الموقعين، بن القيم ج١ ص٥٩١ للتوسع في هذه النقطة

تحقيق الأدلة وم صادرها

أولا: الجمع بين أطراف الأدلة وتحرّي مواضعها:

من طرق الزائغين التي ذكرها الشاطبيّ رحمه الله هو أن أهل الأهواء والبدع يتخيرون لآرائهم، فيأخذون بحجيث ويتركون ما يتمّ المعني ويبينه في حديث آخر، أو رواية أخرى للحديث، يجتمع بهما معنى الحديث متكاملاً بيناً.

ومن هذا الباب:

١. أن يبحث الناظر عن مخصصات العام، ومقيدات المطلق، ومبينات المجمل، فيكون نظره شاملا لكل الأدلة فلا يغفل بعضها لحساب بعض.

٢. كما أنه ينبغي على الناظر في الشريعة أن يعرف منزلة السنة من القرآن كمبينة له وشارحة ومفصلة لمجمله ومقيدة لمطلقه ومخصصة لعامه، وكذلك منزلة القرآن من السنة كمهيمنا عليها. ثم يبني النظر على هذا الأساس، فلا يقدم إلا ما قدم الله ورسوله ولا يؤخر إلا ما أخّر الله ورسوله.

٣. أن ينظر إلى الشريعة كالجسد المتكامل لا إلى جزئياتها كأعضاء الإنسان التي لا تكون إنسانا متكاملا إلا إن استوت عي ساق وتراصت معاً

٤. أن يتحرى معاني الكلمات في العربية فيضعها في مواضعها ليفهم الدليل على ما أراده الشارع لا على ما تهواه نفسه، فإن فهم الدليل يتوقف على فهم لغته.

ثانياً: النظر في مجموع الروايات :

ومن هذا الباب أيضا، وكتطبيق له، أن نتتبع روايات الأحاديث المختلفة فنجمعها سوياً، ليكون الفهم متكاملاً. مثال ذلك إذا نظرنا في الأحاديث التي رتب فيها الشارع دخول الجنة أو التحريم على النار على قول لا إله إلا الله ، وجدنا أنه قد رتب ذلك على النطق بالشهادتين تارة ، وعلى التوحيد تارة ، وعلى انتفاء الشرك تارة، وعلى عبادة الله وحده تارة في روايات الحديث المختلفة . ومثال ذلك :

١ - حديث بُني الإسلام على خمس: قد ورد بأربع روايات:

الرواية الأولى : حدثنا عبيد الله بن معاذ ثنا أبي ثنا عاصم وهو ابن محمد ابن زيد بن عبدالله بن عمرو عن أبيه قال: قال عبدالله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:»بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان رواه مسلم.

الرواية الثانية : عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «بُني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وحج البيت» رواه مسلم.

الرواية الثالثة : حدثنا سهل بن عثمان العسكري ثنا يحيى بن زكريا ثنا سعد بن طارق قال حدثني سعد بن عبيدة السُّلمى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بني الإسلام على خمس: أن يعبد الله ويكفر بما دونه وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان»([١]) رواه مسلم.

الرواية الرابعة : حدثنا محمد بن عبدالله بن محمدالهمداني ثنا أبو خالد يعني سليمان بن حبان الأحمر عن أبى مالك الأشجعي عن سعد بن عبيدة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «بنى الإسلام على خمسة: على أن يوحد الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان والحج ، قال رجل: الحج وصيام رمضان. قال : لا صيام رمضان والحج ، هكذا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم» رواه مسلم.

كما جاء في معناها غير ذلك من الأحاديث ما يفيد أن الشهادتين تعنى ترك الشرك وعبادة الله وحده ، وإنما التلفظ عنوان ذلك ودليله ، منها: «ما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة أن أعرابياً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله دلني على

[١] () (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤) رواها مسلم ، راجع شرح النووي جـ ١ ص ٦٧١ ، ص ٧٧١ باب أركان الإسلام ودعائمه .

عمل إذا عملته دخلت الجنة. قال: «تعبد الله لا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان ، قال: والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا ولا أنقص منه ، فلما ولى قال النبي صلى الله عليه وسلم: من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا».

٢- حديث جبريل وله ثلاث روايات :

الرواية الأولى : ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوماً بارزاً للناس إذ أتاه رجل يمشي فقال: يا رسول الله ، ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته ورسله ولقائه وتؤمن بالبعث الآخر. قال: يا رسول الله ، ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان . قال: يا رسول الله ، ما الإحسان؟ قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك .. إلى أن قال: هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم» .

الرواية الثانية: ما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سلوني فهابوه أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه فقال: يا رسول الله ، ما الإسلام؟ قال: لا تشرك بالله شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان. قال: صدقت. قال: يا رسول الله ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله. قال : صدقت ، قال: يا رسول الله ، ما الإحسان ؟ قال أن تخشى الله كأنك تراه فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك ، قال: صدقت ، قال: يا رسول الله ، متى تقوم الساعة؟ قال ما المسئول عنها بأعلممن السائل ، وسأحدثك عن أشراطها .. إلى أن قال: هذا جبريل أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا».

الرواية الثالثة : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عمر قال حدثني أبي عمر ابن الخطاب قال: «بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، حتى جلس إلى النبي صلى

الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ، قال: يا محمد ، أخبرني عن الإسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . قال صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه. إلى أن قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم».

٣- حديث وفد بني عبدالقيس : وقد ورد بروايتين عند مسلم:

الرواية الأولى : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس قال: إن وفد عبدالقيس أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: «ممن القوم؟ فقالوا من ربيعة. فقال مرحباً بالوفد غير خزايا ولا ندامى ، فقالوا: يا رسول الله إن بيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر ، وإنا لا نصل إليك إلا في شهر حرام ، فمرنا بأمر فصل ، نأخذ به ونأمر به من ورائنا وندخل به الجنة. فقال: آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: آمركم بالإيمان بالله وحده ، أتدرون ما الإيمان بالله وحده ، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تعطوا الخمس من المغنم ، وأنهاكم عن أربع: عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت ، فاحفظوهن وادعوا إليهن من وراءكم» .

الرواية الثانية : ما رواه مسلم بسنده عن قتادة قال: حدثنا من لقى الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من عبد القيس قال سعيد، وذكر قتادة أبا نفرة عن أبي سعيد الخدري في حديثه هذا أن ناساً من عبدالقيس قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا نبي الله إنا حي من ربيعة وبيننا وبينك كفار مضر ، ولا نقدر عليك إلا في أشهر الحرم ، فمرنا بأمر نأمر به من وراءنا وندخل به الجنة إذا نحن أخذنا به. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان وأعطوا الخمس من المغنم وأنهاكم عن أربع : عن الدباء والحنتم والمزفت والنقير([١]) ..».

[١] () رواه مسلم راجع شرح النووي جـ١ ص ٨٨١ وبعدها والأربع المذكورة في الحديث هي أنواع من

٤ - حديث مبعث معاذ إلى اليمن : وورد بروايتين:

الرواية الأولى : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس أن معاذاً قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:»إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوا ، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة .. الحديث»([١]).

الرواية الثانية : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله عز وجل فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم .. الحديث»([٢]).

٥ - حديث أبي ذر الغفاري : وله ثلاث روايات :

الرواية الأولى : روى الإمام أحمد بسنده عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة . قلت: وإن زنى وإن سرق ، قال وإن زنى وإن سرق . قلت: وإن زنى وإن سرق ، ثلاثاً ، ثم قال في الرابعة : رغم أنف أبي ذر».

الرواية الثانية: ما رواه الإمام أحمد بسنده عن أبي ذر قال: كنت أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حرة المدينة عشاء ونحن ننظر إلى أُحد فقال يا أبا ذر ، قلت: لبيك يا رسول الله . قال : ما أحب أن أُحداً ذاك عندي ذهباً أمسى ثالثة وعندي منه دينار إلا ديناراً لرصده – يعني لدين – إلا أن أقول في عباد الله هكذا وهكذا .. إلى أن قال: ذاك جبريل أتاني فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة».

الأوعية التي ينتبذ فيها للاسكار.

[١] (٣،) راجع شرح النووي جـ١ ص ٦٩١ ، ص ٨٩١.

[٢]

الرواية الثالثة: ما رواه البخاري ومسلم بسندهما عن أبي ذر قال: «خرجت ليلة من الليالي فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي وحده ليس معه إنسان ، قال: فظننت أنه يكره أن يمشي معه أحد. قال: فجعلت أمشي في ظل الفجر فالتفت فرآني ، فقال: من هذا؟ ، فقلت: أبا ذر جعلني الله فداك. قال: يا أبا ذر تعال .. إلى أن قال: ذاك جبريل عرض لي من جانب الحرة ، فقال: بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة .

٦- أحاديث الشفاعة :

ما رواه مسلم : «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله» .

وما رواه مسلم: «من وحد الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله تعالى».

وما رواه بسنده عن ابن نمير : «من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار» .

وما رواه أحمد بسنده عن أبي ذر حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يقول: يا عبدي ما عبدتني ورجوتني فإني غافر لك ما كان منك ، يا عبدي إنك إن لقيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لقيتك بقرابها مغفرة» .

وما رواه مسلم بسنده عن جابر بن عبدالله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من نفس تموت لا تشرك بالله شيئاً إلا حلت لها المغفرة إن شاء الله عذبها وإن شاء غفر لها».

وما رواه أبو يعلي بسنده عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تزال المغفرة على العبد ما لم يقع الحجاب ، قيل: يا نبي الله وما الحجاب؟ قال: الإشراك بالله».

ومن هنا يتضح أن المعاني الشائعة التي يروجها المرجئة عن ترتيب دخول الجنة على مجرد التلفظ لا تقوم بها حجة إن اتبعنا منهج أهل السنة في النظر إلى مجموع الروايات وعدم اختيار الأدلة بالتشهي.

اعتبار حقائق اللفظ المفرد وأولوياتها، وتراكيب الجمل ومقصودها

تتسم اللغة العربية بسعتها المحيطة باللسان، وبتنوع مفرداتها بشكل لا يوجد في لغة أخرى. ومن ثم نزل القرأن بها من حيث إنها أتم اللغات بياناً وأكثرها استيعابا للمعاني وظلالها.

يقول الشاطبي «إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية وهذا وإن كان مبينا في أصول الفقه وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب وجاء القرآن على وفق ذلك فوقع فيه المُعرَّب الذي ليس من أصل كلامها فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا»[١].

فالنظر والاستدلال في هذه الشريعة يتبع فهم أمرين:

أولهما: لسان العرب من حيث مفردات اللغة وألفاظها، وهو ما يترتب عليه الفصاحة في الكلام.

ثانيهما: تراكيب الجمل في لسان العرب حسب ما كانوا عليه وقت البعثة، لا في أي وقت آخر. وهو ما يترتب عليه البلاغة في المعاني[٢].

وهذان الشطر، أي فهم اللغة، لفظا وتركيباً، هو الشطر الأول في صحة الاجتهاد، حيث أن الشطر الثاني هو فهم مقاصد الشريعة.

الأول: لسان العرب من حيث مفردات اللغة وألفاظها.

يحمل اللفظ المفرد، في العربية، معان تتعدد في ذاته، وفي استعماله. وللفظ المفرد والمركب معانٍ عند المناطقة، وعند النحاة. لكن هذه التعريفات لا تخدم الغرض الموضوع له هذا المبحث.

[١] السابق ج٢ ص ٤٦

[٢] انظر «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» ص ٧١ وبعدها، الطبعة المصورة لمطبعة المقتطف بمصر ٣٢٣١ هـ، يحي بن حمزة العلوي، وهو زيدي من علماء اللغة في القرن الثامن الهجري

فاللفظ الواحد تجده قد يُقصد به عدة معان، كذلك تجد المعنى الواحد يمكن أن يُعّبر عنه بعدة ألفاظ. فاللفظ يحتمل الاشتراك والمجاز والإضمار والكناية والمجاز، كذلك الألفاظ المتباينة التي يدل كلّ منها على معنى مخُتلف، كالانسان والشجر والدواب. والمتواطئة مثل قولك رجل، فقد يعني زيدا أو عمرا أو محمدا، والمترادفة مثل أسد وليث وغضنفر، والمشتركة مثل العين، فتدل على العين المُبصرة وعلى عين الماء وعلى الجاسوس[١]. وغير ذلك مما يُذكر في كتب اللغة. فمن فضل القول أن يعرف الناظر في أدلة الشرع، أصل الوضع اللغوي للفظ الموضوع في دليله، ليأتي على وجهه الصحيح.

ثم اشتقاق الألفاظ المفردة، وهو بحرً واسع مداه، غائر قاعه، فإن اللفظ الواحد يتغير معناه بتقليب حروفه الأقلية الثلاثة ، الفاء والعين واللام. وإن تعجب فلما تراه مثلا في لفظيّ «قوَلَ» و «كَلَمَ»[٢]. فالأول « قوَلَ» تتبدل حروفه إلى ستة أوضاع كلها تدل على الخفة والحركة. والثاني «كَلَم» تتبدل إلى خمسة كلها تدل على القوة والشدّة.َ

وللألفاظ المفردة ثلاثة دلالات، يجب على الناظر في علوم الشرع وأدلته أن يميّزها من بعضها تمييزا دقيقاَ. وهذا الأوضاع اللغوية للألفاظ تُتعتبر حسب ترتيب معني.

فالاستعمال الأول هو الشرعي للفظ، ويني هل له في الشرع معنى مخصوص، مثل الصلاة.

والاستعمال الثاني، هو الوضع اللغوي، وهو ما وضع له في أصل اللسان، ولن يحوله الاستعمال الشرعي لمعنى آخر، وهو غالب قاموس المفردات[٣].

[١] السابق ص ٤٢

[٢] «قوَلَ»: تأتي على قول، قلو،وقل،ولق،لوق،لقو، وكلها تدل على الخفة والحركة. و»كَلَمَ»اشتقاقاتها خمس هي: كلم، لكم، كمل، مكل، لمك، وكلها فيها الشدة والقوة. راجع تصاريفها في الخصائص لابن جني، ج١ ص ٥-٦١، طبعة المكتبة العلمية بتحقيق محمد على النجار.

[٣] وهو ما ترجم له ابن جني في الخصائص تحت عنوان «باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأول، ما لم يدع داع إلى الترك والتحول» الخصاشص ج٢ ص ٨٥٤ وبعدها

ثم الاستعمال الثالث وهو الاستعمال العرفيّ، فإن بعض الألفاظ ترتبط بمعنى محدد في عرف معين، مثل الدينار، فإن له قيمة مختلفة حسب موضع استعماله. وهو آخر ما يلجأ إليه الفقيه في تعيين معنى اللفظ.

الثاني: تراكيب الجمل في لسان العرب حسب ما كانوا عليه وقت البعثة

وللعرب في تراكيب الجمل، طرق توصل إلى معان تختلف باختلاف التركيب، فإن الجمل في تراكيبها تؤدي معاني الأمر والنهي والطلب والزجر والاستفهام والتوكيد، دون أن تختص بالألفاظ المفردة الدالة على ذلك، كقوله تعالى «ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» ، وهي دالة على التحقير والزجر في صورة تكريم.

وقد ذكر ذلك الأمر، وهو اعتناء العرب بالمعاني في كلامهم، وأن اهتمامهم باللفظ وتأنقهم فيه وتنوعه في استعماله لديهم، إنما مقصوده إيصال المعنى بأدق طريق وأصوب وسيلة. قال «ومنها أن يكون الاعتناء بالمعانى المبثوثة فى الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود ولا أيضا كل المعانى فإن المعنى الإفرادي قد لايعبأ به إذا كان المعنى التركيبى مفهوما دونه كما لم يعبأ ذو الرمة ببائس ولا يابس اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم»[١].

وهذا الذي ذكره الشاطبيّ هو ما ذكره عثمان بن جني في الخصاص، في حديثه عن عناية العرب بالألفاظ لاعتنائهم بالمعاني، خلاف ما رموا به من بعض جهلة الشعوبيين، يقول «وذلك أن العرب كما تُعنى بألفاظها فتُصلحها وتهذّبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلّف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرمُ عليها، وأفحمُ قدراً في نفوسها»[٢].

[١] الموافقات ج٢ ص ٧٨

[٢] الخصائص، ابن جني ج ١ ص ٥١٢

الضرورة تقدّر بقدرها

وهذه القاعدة تظهر حاجتها بجلاء فيما ذكرنا من أن المشقة غير المعتادة الواقعة على المُكلف تأتي بالترخص فيها، لكن هذا الترخص له حدود، فمثلاً من كان بالصحراء، فوجد خمرا وليس له طريق إلى ماء، شرب منه ما تقوم به الحياة، لا أكثر، وكل قطرة أكثر من ذلك فحكمها حكم شارب الخمر. كذلك في مثال المرأة تكشف عورتها، في حضور محرمها لحاجة، فإن الرخصة هنا في إظهار موضع المرض لا أكثر، وإلا كان سفوراً.

وهذه تؤدي إلى قاعدة «ما جاز بعذر بطُل بزواله» كما شرحها الشيخ أحمد مصطفى الزرقا[1] وعكسها «إذا زال المانع عاد الممنوع».

الحاجة التي تعمّ تنزّل منزلة الضرورة

وهذه القاعدة نابعة من يسر هذا الدين، فقد علم الله سبحانه أنالمكلفين تمر بهم ظروف شاقة، وإن لم تصل إلى حد الضرورة إلا أنها تقرب منها، فتكون حاجة الناس اليها شديدة. وهذا يدخل في الباب الذي ذكرنا مسبقا من عموم البلوى. والضرورة كما عرفناها، هي حاجة ملجئة، أي تلجئ المُكلّف إلى فعل ما لا يجوز فعله في غير حالتها، وهي الضرورة. والحاجة المعتادة أقل من ذلك إلحاحاً. ومثال ذلك حلّ الإجارة، فإنها في الأصل ممنوعة لأنها عقد على معدوم، وهو حصول المنفعة، لكن رخّص فيها من حيث الاحتياج الشديد اليها. لكنّ هذا لا يكون إلا حين لا يوجد نص في المسألة أو علة ظاهرة معتبرة، لكن المعنى معتبر بشكل عام في الشريعة، وهو منع الضرر، ومنع الإجارة بلوى عامة تخص كافة المكلفين في كافة الأحوال، فحلّت لذلك.

[١] «شرح القواعد الفقهية ص ١٨٩-١٩١

اتباع المُحكم وردّ المتشابه – قاعدة التأويل

يقول سبحانه في محكم آيانه «هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ»آل عمران : ٧.

والمحكم هو اللفظ الواضح الذي لا يحتاج الى غيره لتفسيره، فهو مفهوم بمجرده.

قال تعالى « الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»هود ١ أي وضعت بنسقٍ محُكم متين.

والمتشابه هو ما يحتاج إلى غيره لتوضيح معناه، وأصله في العربية ما أشبه بعضه بعضا، وهو ما يوجب الإضطراب، ولذلك سميّ متشابهاً.

كذلك يأتي المتشابه بمعني المنسوخ، ويكون المُحكم هو الناسخ[١]، قال تعالى «فَيَنسَخُ اللهُّ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُّ آيَاتِهِ» الحج ٥٢. وقد صح في مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سماهم الله، فاحذروهم».

وقد جرى أهل السنة على قاعدة الرجوع إلى المُحكم من الآيات، وهي غالب آيات الكتاب، وإلى طرح النظر فيما استغلق على الفهم، ولم يفسره رسول الله ﷺ، وهو ثابت عن الصحابة رضي الله عنهم.

والتشابه يقع على معنيين:

أولهما ما يمكن فهمه وتأويله، ومثال ذلك في تأويل الحروف في أوائل السور، فإن أحداً لم يجزم فيها برأي إلا تأويلات محتملة لا ترقى ليقين في المراد منها.

[١] راجع «الإكليل في التشابه والتأويل»، ابن تيمية ص٩، طبعة مصورة مطبعة دار الإيمان. والموافقات ج ٣ ص ٨٠١ في تفصيل هذا المعنى

وقد ورد عن عمر رضي الله عنه

وثانيهما ما يقع في قول الإصوليين، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وإجمال وبيان، والُمجمل والمفسر ومثل ذلك. فالعام متشابه قبل تخصيصه، والمطلق متشابه قبل تقييده، والمجمل متشابه قبل بيانه، وعلى هذا المنوال نسج الأصوليون.

مثال قول الله تعالى «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» البقرة ٢٢٨. ثم خصص سبحانه أولا الحمل في قوله تعالى « وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» الطلاق ٤

وهذا النوع من التشابه لا حرج في تناوله، بل الإصل هو البحث عمّا يُحكمه من آيات وأحاديث ليفهم منها مقصود الشارع، ويُعرف حكمه، وهو أساس الفقه كلّه.

كذلك يأتي في القرآن بمعناه اللغوي، قال تعالى «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» **الزمر ٢٣**. والتشابه هنا معناه التماثل والتآلف فلا يضرب بعضه بعضا.

التأويل:

يُحمل التأويل على ثلاثة معانٍ،

أولها: التفسير، فتأويل الآية القرآنية هو تفسيرها كما يجرى التفسير في كتبه. وهو ما استعمله الطبري في تفسيره كله، فيقول «تأول آية كذا وكذا».

الثاني: هو وقوع الأمر على حقيقته لبيان ما قد أشير إليه من قبل. قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام «وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا»يوسف ١٠٠، أي وقعت بالفعل بعد أن رآها في منامه. وقال تعالى «هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ» الأعراف ٥٣، أي يوم تقوم القيامة التي هي تأويل ما في القرآن من وعيد للكافرين.

وثالثهما، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لقرينة صارفة. وهذا معنى أحدثه الناس، بعد القرون الثلاثة الفضلى، بعد أن خاض أهل الأهواء والبدع في الحديث عن صفات الله سبحانه، وأولوها، بقرينة ظاهرها يستلزم التشبيه بزعمهم، وكذبوا، بل نجاسة التشبيه قد قامت في عقولهم قبل النظر في آيات الصفات، فاضطروا إلى هذا المسلك. وهذا ما عليه عامة المتكلمين والمناطقة.

وقد بيّن شيخ الإسلام أن لفظ التأويل لم يأتِ في القرآن، ولا عفته العرب في لغتها إلا بالمعنيين الأوليين. أما المعنى الثالث فمحدث، ثم حُمل عليه آيات القرآن فوقعت البدعة، خاصة في الصفات.

وقد اشترط العلماء شروطاً فيما يصلح حمل اللفظ عليه، وما لا يصلح. فلابد في اللفظ المحمول عليه الظاهر، المصروف عن ظاهره، قبول اللفظ واحتمال المعنى[١]. ومن ثم زيّفوا تأويلات المبتدعين من الرافضة والمشبهة والمعطّلة، كما هو مشروح بالتفصيل في باب الأسماء والصفات في كتب عقيدة السلف.

ومن القواعد التي تقع في باب النظر في الإحكام والتشابه:

القاعدة الأولى: «أن التشابه لا يقع في القواعد الكليّة، وإنما يقع في الفروع الجزيئة»

وشرح هذه الجملة كما أوضح الشاطبيّ «والدليل على ذلك من وجهين

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك.

والثانى أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل.

وبيان ذلك أن الفرع مبنى على أصله يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه وبالجملة فكل وصف فى الأصل مثبت فى الفرع إذ كل فرع فيه ما في الأصل وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول منوط

[١] الموافقات للشاطبي ج٣ ص ٩٩

بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم الكتاب لكنه كذلك فدل على أن المتشابه لا يكون في شئ من أمهات الكتاب»»[١].

القاعدة الثانية: التشابه قد يقع في مناط المسألة، لا دليلها، وعلى ذلك أمثلة كثيرة، منها أن حكم الزنا معلوم الحرمة، وأن حكم وطئ الزوجة معلوم الحل، بقي ما يشتبه فيه من صحة العقد بفقد شرط من شروطه، أو ركن من أركانه، وفي هذا يجرى اجتهاد المجتهدين[٢].

مستقرات العادة

والعادات هنا هي الأعراف. ولا شك أن الأعراف تتغيرُ بتغير المكان والزمان والأقوام. فما كان عرفاً مستقراً في بلدٍ ما، في زمن ما، لا يلزم أن يكون عرفا في بلد آخر بنفس الزمن، ولا أن يظل عرفاً في نفس البلد، في زمن آخر. ونحن هنا نقصد إلى ما استقر من عادات لا يأتي عليها التحول أو التغير.

فمن الأعراف المستقرة في بني آدم إكرام الضيف، على تنوع شكل الإكرام أو كمّه، أو كيفه، إنما أصله ثابت.

كذلك، عدم الخلطة بين الرجل والمرأة قبل الزواج. ولقائل أن يقول: لكنّا نشهد اليوم في حضارة الغرب أنّ الرجل والنرأة يتعاشران قبل الزواج، سواء تمّ الزواج أم لم يتمّ؟ قلنا: إننا نتحدث عن أصل العادة، لا على ما طرأ عليها من تبديل، كما طرأ على الفطر من تبديل. فإنك تجد إلى يومنا هذا، بقايا من ذلك العرف لدي كافة أهل الغرب النصارى واليهود، أنهم يتطيّرون برؤية العريس لعروسه وهي في تياب زفافها، إلا بهد أن يصطحبها وكيلها بذراعه إلى الكاهن ليتم مراسم الزواج. وهذا دليل على أن العرف ثابتٌ وإن تلطخ وتغيرت تفاصيله.

[١] السابق ج ٣ ص ٦٩، وص ٧١١
[٢] السابق ج ٣ ص ٣٩

تقديم الرجل على المرأة في كافة الأعمال البدنية والذهنية. وهذا عرف مستقر لم يتبدّل. ومرة أخرى، لا يُستدل بما يجرى اليوم في بلاد الغرب، ومن تشبه بهم من قرود الشرق، إذ إن القاعدة مطردة يُستدل عليها بعدم تساوى راتبي الرجل مع راتب الأنثى في نفس الوظيفة، والقوانين التي تصدر لحمل الناس على هذا التساوى المُفتعل، هي في حدّ ذاتها دليل على معاندتها لمستقر العادة، إذ لو وافق الأمر مستقر العادة، لما احتيج إلى قوانين مفروضة.

والعوائد نوعان، الشرعية وهي ما ثبتت بالدليل الشرعي، كإزالة النجاسة والتطهر للصلاو ومثل ذلك، وهذه ثابتة مستقرة لا يمكن تغيير حكمها.

والعادات التي تجري بين الناس حسب بيئاتهم مما لم يثبت فيها دليل شرعي، لا بنفي ولا بإثبات. وهذه منها ما هو ثابت كعادات الأكل والمشي، ومنها ما يتبدل حسب اللسان في التعبير بعبارات معينة أو إشارات محددة، أو ما يتعلق بها أحكام تجري على وفقها، فما هو من دلائل المروءة في المشرق قد لا يدل عليها في المغرب.

الكلام يُحمل على نية القائل، إلا في الحلف أمام القاضي

وترد هذه القاعدة بعنوان «مقاصد اللفظ على نية اللافظ إلا في موضع واحد، وهو اليمين عند القاضي» الأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٤

وهي قاعدة في غاية الأهمية، تتفرع من قاعدة «الأمور بمقاصدها». إذ إنه في كثير من حالات البيوع والعقود والنكاح وغيرها، ما يختلف الطرفان، في قصد أحدها بكلامه. فنقول في هذا ما سبق أن قررناه في موضع آخر وهو ما يلي:

فيقال، صحيح، لكن لأن كلام المتكلم، هو من الظاهر، والله يتولى السرائر، فيجب حمل كلامه على محمل ما يَظهر منه بإعتبار الكلمات المفردة، وسياق الحديث، ثم عادة العرب في تركيب الجمل، ثم الواقع والقرائن المحيطة بالقول. فالأمر إذا ليس مطلقا، كما يحب الآخذ بهذا القول أن يصوّره، حتى يرفع صورة التناقض عن أقواله، أو أقوال غيره.

أما عن الكلمات المفردة، فلعل فيها اشتراك، أو تواطؤ أو ترادف أو تباين، كما قسمها الغزالي. وكل منها له أقسام، لا نبغي التفصيل فيها في هذا الموضع، وإن كان مما سنفصله في الجزء الثاني من مبحث الخلاف بعون الله تعالى.

فهل يصحُ أن يُترك القائل ليتخير ما يريد مما قد يحتمله اللفظ المُفرد؟ وأي انضباط في الكلام إذن، بل هذا يؤدي إلى الهرج وضياع المعاني والحقوق بالكامل!

لذلك يجب أن تُضم قيود على هذا الإطلاق، حتى لا يعبث عابث بعقول الخلق، فيستمر في تبديل مراده من وقت لوقت، متحججا باتساع معنى اللفظ المُفرد.

وهذه القيود تأتي، كما سبق، من سياق الكلام، فاستعمال اللفظ، كما قرر الشاطبي وغيره، يجب أن يحسب فيه حساب مساقه، ليحدد الوجه المقصود.

فمثلاً إن جاء رجلٌ فوصف رجلا بأنه متحلل، في مساق حديث عن ضلال المرجئة، ثم بعد حين من الدهر، قال: لم أقصد بالتحلل أنه تارك لأحكام الله بل قصدت أنه يسهل على الناس أمر دينهم بأن يأخذ بالأيسر في التحليل!

هذا عن السياق، أما عن تراكيب الجمل، فإن للعرب طريق في أداء المعنى بألفاظ قد تُقصد بإفراداها غير ما تُقصد في تركيبها، ومنه جاء المجاز، وترك الإطناب للإيجاز، وغير ذلك مما تجده مبسطا بسطا وافيا في الخصائص لابن جني. فمثلا إن قيل: جاء الأسد إلى منزلنا أمس، وكان الكلام عن مشاهير الدعاة، عرفنا قصد المتكلم، لاستحالة أن يكون المراد هو الأسد على ما وضع له لفظه المفرد حقيقة، وهو المجاز. ثم اعتبار تراكيب الجمل نبينه في مثالٍ واضح، ورد في الخصائص في قوله تعالى « فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ» النحل ٢٦. من حيث أن الله سبحانه قال «من فوقهم»وهذا قد يظهر تكرارا لمعنى «خرّ عليهم السقف»كما في قول العرب «سرنا عشرا وبقيت علينا ليلتان، وقد حفظت القرآن وبقي علي منه سورتان»، كما قال «قد أخرب عليّ ضيعتي وفوّت علي عواملي وأبطل عليّ انتفاعي»، فالعرب تقول بذلك التركيب، فيمكن أن يحتمل قول «فسقط عليهم السقف» من هذا المعنى لاحتماله في تراكيب الجمل، ولكن لكمال

البيان الإلهي، قال «من فوقهم» حتى لا يرد احتمال أن السقف قد وقع وهم ليسوا تحته. انظر الخصائص لابن جني ج٢ ص ٢٧٠ وبعدها. كذلك ذكر ابن جني، بغاية الوضوح، ما أكدناه في الأصول، فبوّب بابا يختص بقوله «باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأُول، ما لم يدع داع إلى الترك والتحول»الخصائص ج٢ ص ٤٥٨، طبعة المكتبة العلمية. فمن هذا وجب على من أراد أن يدّعي احتمالا لقوله غير ما هو عليه في الظاهر ووضعه الأول، أن يأتي بالداعي لهذا، لا أن يتذبذب بين أقوال مدعيا عدم التناقض لمجرد ورود الاحتمال. فهذا معناه إما قصور في تعبيره أولاً فلم يبيّن كما أمر الله «لتبيننه للناس»أو تذبذبه في قوله وتخفيه وراء الاحتمالات، وفي هذا ما فيه.

إذن فالأمر لا يُترك على عواهنه، يدع كل امرئ أن قوله يحتمل هذا أو ذاك، بل هناك قواعد أصولية ولُغوية تحكم هذا الأمر.

اليقين لا يرتفع بالشك

وهذه القاعدة هي من القواعد الكبرى الخمس. وينبني عليها، فروع كثيرة في كثير من أبواب الفقه. كما يتفرع عنها كثير من القواعد الفرعية. وقد بنيت على حديث رسول الله ﷺ الذي رواه البخاري ومسلم عن عباد بن تميم عن عمه: أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يُخيل اليه أنه يجد الشيء في الصلاة (كريح مثلا)، فقال ﷺ لا ينفتل حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا». ومن فروع هذه القاعدة على سبيل المثال:

«استصحاب الحال»، وهو من الأدلة الشرعية المُعتبرة، فمثلاً إن وُجد شيء مع أحد من الناس، ثم ادعاه آخر، فالأصل أنه يبقى في ملك الأول حتى يأتي الثاني بدليل يقيني. ويسمى كذلك «الأصل بقاء الشيء على ما هو عليه».

و «الأصل براءة الذمة» وهذا أصل عظيم، إذ إن الذمة معناها ما يدخل في ذمة الفرد من دين أو هبة أو بيع. فهنا الأصل أن تُعتبر براءة الذمة، أي عدم وجود دين أو هبة أو بيع عليه، حتى يثبت العكس.

و «من شك في أداء عمل أو عدم فعله فالأصل عدم فعله لبراءة الذمة الأصلية، إلا أن تكون الذمة مشغولة به فيفعل» مثال ذلك من سها، ثم شك هل سجد سجود السهو أم لا؟ فعليه السجود، لأن الأصل أنه لم يفعله، لهذا قالوا «الأصل العدم» أي عدم وقوع الفعل.

وهذه كلها تجدها تعمل في أبواب الفقه متناثرة، وكثير منها في الأشباه والنظائر.

الغاية لا تبرر الوسيلة

رضاء الله سبحانه هو الغاية العليا للمسلم، ووسيلته إلى ذلك هو اتباع أمره والانتهاء عن نهيه. وتلك الأمور الواجبة على المسلم، يجب أن يؤديها بما لا يخالف أو يصادم أمراً آخر في الشرع.

وطريقة أداء الأعمال الواجبة، هي في حدّ ذاتها مشروعة للمسلم، لا يصح أن يسلك في سبيل أداء ما عليه، بطرق أخرى.

فمثلا، إن كان على أحد دينا، فلا يصح أن يشرق لأدائه. أو أراد أحد أن يحج، فأخر دينا حلّ الوفاء به لصاحبه، إذ الحج يقع على التراخي، أي يمكن أداؤه في عام مقبل، أما الدين، فإن حلّ موعده، وجب حالاً. وهكذا.

فنحن متعبدون فالوسائل المؤدية للأحكام، كما نحن متعبدون بغايتنا من أدائها. فمن أراد أن يصل لغاية مشروعة بطريق غير مشروع، لم يقبل منه العمل. كمن اغتصب بيتا، أو اشتراه بالربا، ثم وَقَفَه كمسجدٍ، فلا تحل الصلاة فيه.

وقد انبني على هذا دليل من أهم الأدلة الشرعية، وهو دليل سدّ الذريعة.

ومعنى الذريعة، الوسيلة التي يُتوصل بها لعمل ما، فتكون ذريعة له.

وأحكام الشرع كلها، باعتبار الغايات والوسائل، تنقسم إلى أربعة اقسام، الواجب والوسيلة اليه، والحرام والوسيلة اليه. وواضح أن الوسائل المؤدية إلى الواجب واجبة، أما الوسائل المؤدية إلى حرام فحكمها حكم الحرام، فيجب سدّها. لذلك قيل «سدّ الذريعة ربع الشريعة».

ومثال ذلك المُحلل في الزواج، فإن المحلل، ولقبه التيس المستعار، يُتخذ وسيلة لتحليل أمرٍ لم يُقصد حلّه بتلك الوسيلة. فإن حكمة منع زواج المرء بمن طلقها ثلاث مرات، أنه قد ظهر عدم القدرة على التعايش بينهما. فإن تزوجت المرأة بآخر، وعاشا سويا، ثم طلقها، فيكون ساعتها زوجها الأول ضمن من يحق لهم طلب يدها مرة أخرى، فلعلهما راجعا أنفسهما، بعد الحياة المنفصلة. فأن يتحايل الزوجان على هذه الغاية المقصودة في الشرع، وهو إقامة المرأة في ذمة رجل آخر، والدخول بها، بقصد العشرة، فإن هذا التحايل باتخاذ تيس مستعارٍ لليلة، ولا يدخل بها أصلاً وينعدم قصد العشرة. وقد ذكرنا فيما تقدم، أن القصود معتبرة في العقود.

لا تصح فتوى العاميّ وإن وافقت الحق

وهذا منطلق شرعيّ أكثر من أنه قاعدة شرعية. وقد ذكره كثير من السلف في أقوالهم، تحذيرا للعوام من التهجم على الفتوى والتصدي لها دون علم صحيح متحقق بشروطه التي ذكرنا. إذ القصد بالإفتاء هو تحري الحق، والبعد عن الهوى. والعامي، بطبيعة الحال لا يمتك الآلة التي تمكنه من الاستنباط الصحيح. فإن حدث ووافق قول العاميّ الصواب، فهو لا يزال آثماً في تهجمه على الفتوى، حيث يعلم أن غالب الظن، هو مخطئ فيه، وأنّه قد استعان بالهوى لا بالدليل الشرعيّ. لذلك لا يجب أن يُسأل العاميّ ابتداءً حتى لا نرهقه من أمره عسراً، فيقع في التباهي، فيفتي بغير علم فيَضل ويُضل.

لا يصح تطبيق حكم شرعي في مسألة خاصة حتى تصدر بها فتوى من عالم مختص

وبناء على ما سبق يجب أن يكون المتعلم متيقنا من شروط من يتوقع منهم الفتوى، فإنه كما قيل: إجتهاد العامي هو في إختيار مفتيه». فإن قصّر العامي في معرفة قدر من يسأل، ومن يُمسك الميكروفون، لا يكاد يطلقه، بأن يطلب منه ثبت بأعماله ومشاركته العلمية الشرعية المقبولة في الوسط العلمي. أمّا غير ذلك من خربشة المخربشين وتنطع الغاوين، فلا حكم له ولا اعتبار.

ومن المناسب هنا أن نذكر أن كلّ عامي له اجتهاد خاص في فتواه، لا ينفك عنه، ويسميه الشاطبيّ «الاجتهاد الخاص»، ويعني به ما لا يعرفه من مناط العمل إلا هو، ولا أحد سواه. ومثال ذلك الضحك في الصلاة أو الالتفات، ومثل ذلك، فحكمها أنه إن كانت كثيرة أبطلت الصلاة. وهنا لا يمكن لمفتي أن يقرر لسائل عن كمِّ ضحكه أو مدى التفاته، بل على المكلف أن يحدد ذلك بنفسه ليُحكم مناط الحكم.

مقاصد الشريعة لا تُعتبر إلا من جهة عالم مختص.

لاشك أن مقاصد الشريعة هي من أهم أدوات فهم التركيبة الفقهية الأصولية التي بُني عليه صرح الشريعة. وإعتبار تلك المقاصد هو العمل المصاحب لكل حكم شرعيّ أو فتوى تُبنى عليه، ليوافق قصد الشارع، ولا يخالفه.

لكن، كما رأينا، فإن كلمة «المقاصد» هذه قد سيئ استعمالها، وابتذلت وامتُهنت على يد فئتين، فئة من «المفكرين الإسلاميين» أو «العلمانيين»، وهما يقصدان بها غير ما قصد الشارع، وغير ما وُضعت له، بل وغير ما استخدمها علماء الإسلام منذ أن ظهرت في كتاباتهم بشكلٍ مستقل. والفئة الأخرى هي فئة الجهلة الصغار من رويبضات الزمن، يتسورون على الشرع، بعد أن هيأت لهم الشبكة العنكبوتية محلاً يتحدثون فيه إلى الناس، بأي حديث كان.

فالمقاصد عند علماء المسلمين تهدف إلى تحرير الحكم الشرعي، والتأكد من مطابقته لما أراد الشارع الحكيم منه، ولكنها عند هؤلاء هي ما تصل به عقولهم اليه لتبرير هوى معين، قرروه ثم نبشوا على دليل يدل عليه، فلما لم يجدوا، لجئوا إلى أن فيه «مصلحة» القوم، وأن المصلحة هي مقصد الشارع! فقدموا الهوى على قول الله ورسوله ﷺ.

وكما رأينا أن استنباط المصلحة المقصودة للشارع بضوابطها، وتعيين محلها من مقاصد الشريعة العامة وقواعدها الكلية، أمر يحتاج إلى علمٍ واسعٍ محقق، لكافة ما أشرنا إليه آنفا، وأضعاف أضعافه مما أومأنا إلى بعضه.

فلابد إذا أن يكون المخوّل بتحديد المصلحة الشرعية من العلماء المعتبرين، علماً وتقوى وإلا كانت عبثاً، وجرى مع هوى النفس، وضرب بمقصد الشارع عرض الحائط.

منع الضرر بإطلاق

وهذه القاعدة هي من القواعد الكبرى الخمس التي ذكرناها أعلاه. ويقال كذلك «الضرر مرفوع». وهذا المعنى مبثوث في أحكام الشريعة المنصوصة بالاستقراء التام، أن الشارع قد قصد بالأحكام التي كلّف بها العباد رفع الضرر عنهم، ودرء المفاسد التي تعرض لهم.

والضرر الذي تريد الشريعة أن تتجنبه، هو ما يصلح أن يقع تحت مفهوم «الضرر شرعا». فإنه إن أتت امرأة فقالت: الحجاب يسبب لي ضررا، وهو أن زميلاتي يستهزؤون بي، أو أن الرجال لا يتقدمون لطلب يدي! فهذا ليس بضرر في نظر الشرع، من حيث أن الله سبحانه قد فرض الحجاب في سورة النور، بنص صريح، وأكدته السنة القولية والعملية بما لا يدع مجالاً للمراءاة فيه، فصار من المعلوم من الدين بالضرورة، أي ما اشتهر بين الناس، حتى الكفار منهم، فلم يسع أحد أن يدعي الجهل بحكمه. فإن ثبُت هذا، فالحكم الشرعي الثابت بالنص الشرعي هو المصلحة بعينها، فكيف يؤدي إلى مفسدة؟ الأمر كله راجع إلى أن القائلة قد ادعت على الشريعة ما ليس لها به دخل، فالزواج رزق من الارزاق، يأتي للمحجبة والسافرة على حدّ سواء، كلّ على شاكلته. والاستهزاء بالحجاب، لا يقع من مسلمين، بل من كفار ماردين على حكم الدين، فهؤلاء يجب ردعهم والاستهزاء من سفورهم وعرضهم للحومهم رخيصة في سوق الرجال، لا العكس.

كذلك الجهاد، إن قيل أن فيه ضرر القتل، قلنا، على العكس، فهو يدفع الصائل عن أن يقتل المزيد من المسلمين، ثم إن هذا المقتول شهيد بشهادة الله في القرآن «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١٧٠)». وهكذا سائر الأحكام الشرعية.

ومن هنا كان تحديد الضرر الذي هو مُعتبرٌ شرعاً لا يكون بالهوى والتشهي، بل يكون من جهة عالم متحقق بالعلم الشرعي وتقوى الله عزّ وجل.

دفع الضرر مُقدّم على جلب المصلحة

وقد بنى الله سبحانه أحكام الدنيا على اختلاط المصالح والمفاسد، كما بيّن الغزاليّ والجويني والشاطبيّ والعز ابن عبد السلام السلميّ وغيرهم. فلا سبيل في الدنيا إلى خير دون شر، ولا إلى شر دون خير، فالخير المحض لا يكون إلا في الملائكة والمرسلين، والشر المحض في الشياطين، وغير ذلك ففيه اختلاط، ترتفع فيه نسبة الخير تارة عن الشر، ونسبة الشر عن الخير تارة أخرى.

لذلك، فإن الله سبحانه جعل الحكم الشرعيّ مبني على ما فيه الخير والمصلحة الغالبة، وإن رافقها بعض مفسدة، كما في الجهاد من مفسدة ازهاق الروح، لكنها مرجوحة بحفظ الدين. ومنع الله الحكم الشرعي الذي تزيد فيه المفسدة على المصلحة، مثل الزنا، ففيه لذة ومتعة، لكن فيه مفسدة اختلاط الأنساب وهتك الأعراض.

الأخذ بأدنى المفسدتين، وبأعلى المصلحتين

وتجد حالات لا حصر لها، يكون هناك عملان، يجب أن يرجّح بينهما الفقيه للمكلف، أحدهما فيه مصلحة أعلى من الآخر، مثل أن يكون في صرف الوقت المُتاح في قراءة القرآن أو في لهو مشروع، فيختار المشرع الحكيم قراءة القرآن على اللهو المشروع لما في القراءة من ثواب عميم، أكثر مما في متعة النفس باللهو ولو حلّ. كذلك لو خُير المفتي بين دفع الصائل أو طلب العلم، لقدّم دفع الصائل لضرورة حفظ النفس الآنية. كذلك في المفاسد، فهناك من الأمور ما يحمل مفاسد أكبر مما تحمله أمور أخرى، فيختار المفتي ما فيه المفسدة الأقل لدفع المفسدة الأعلى مثل أن يُخيّر الطبيب بين بتر عضو فاسد أو وفاة المريض، فيُقدّم بتر العضو الفاسد لتجنب مفسدة أعلى وهي الموت.

النادر ليس له حكم في الشرع

وقبل أن نبدأ الحديث عن هذه القاعدة، نود أن نوضح أن معنى «لا حكم له في الشريعة»، أن الشريعة ليس فيها حكم خاص منصوص من آية أو حديث يبيّن حكم النادر من الحالات بذاتها.

فأحكام الشريعة قد نزلت عامة كلية، عموما ينطبق على الأغلبية من أفراد المكلفين، في غالب أحوالهم. أما ما يتعرض له فرد بعينه فقد لا يكون داخلاً تحت نص من آية أو حديث. ومن هنا جاءت حكمة الاستقراء، واستنباط القواعد الكلية من جزئيات النصوص، لتكون مرجعا للفقيه في مثل تلك الحالات، وتكون نابعة من الشريعة من حيث أن تلك القواعد قد ثبتت من جزئيات (نصوص) كثيرة مبثوثة في الشريعة، تحمل معنى القاعدة الكلية. ويكون الأمر كله لله.

الهام هنا، أنّ مثل تلك الحالات، تحتاج إلى فقيه أريب، ليتمكن من وضعها تحت القاعدة الصحيحة، التي تنتمي اليها. وهذه الحالات تجرى مجرى النوازل الخاصة، أو عموم البلوى في شخص معين، في كل حالاته، كما بيّنا من قبل.

والمناسب هنا أن نتحدث عن الحالات الفردية، التي، وإن ثبتت في الشريعة بنصٍ من آية أو حديث صحيح، لكنها تأبى أن تدخل تحت القاعدة التي يُفترض أنها تنتمي اليها. بل تجدها تعارضها بشكل ما. وهذه الحالات تسمى قضايا الأعيان، أو حكايات الأحوال. ومثال ذلك ما جاء في البخاري ومسلم من رواية المغيرة ابن شعبة رضي الله عنه لحديث النبي ﷺ «مَنْ نِيحَ عَلَيْهِ يُعَذَّبُ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ »، ووردت أحاديث صحيحة أخر عن عدد من الصحابة بنفس هذا المعنى. لكن عائشة رضي الله عنها، لّما سمعت أنّ عمر رضي الله عنه في وقت وفاته قال، قَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، فقالت «رَحِمَ اللهَّ عُمَرَ، وَاللهَّ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ «إِنَّ اللهَّ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»وَلَكِنَّ رَسُولَ اللهَّ ﷺ قَالَ، «إِنَّ اللهَّ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»وَقَالَتْ:

حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ (وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى). فيتضح هنا الاختلاف بين عائشة رضي الله عنها وبين ما روى صهيب عن عمر رضي الله عنهما، واستشهادها بقاعدة كليّة متينة في الشريعة وهي «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ». وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية اختلاف الصحابة والعلماء في تأويل الحديث بعدة معان. لكن الشاهد هنا أن هذا الحديث لا يقدح في صحة القاعدة الكلية القرآنية «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ».

الطاعة لا تكون إلا في معروف

وهذا الأصل في غاية الأهمية في عصرنا هذا، حيث كثرت المعاصي وانتشر الفجور، بل الإلحاد والكفر، فصار في البيت والعمل والشارع والإعلام. فوجب أن نعود لهذا الأصل حتى لا تتوه الأمور.

والطاعة المطلقة ليست إلا لله سبحانه ولرسوله ﷺ، أما طاعة أي بشر كان، فلا تكون إلا مقيدة بالمعروف. قال تعالى في سورة المائدة ٩٢ «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا»، فدلّت على مطلق الطاعة لله ولرسوله. وقال تعالى في سورة النساء ٥٩ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»ويتضح جلياً من السورتين، كيف أن الله تعالى، مرة أخرى، أكّد على استقلالية طاعة رسول الله ﷺ، وفي الثانية على تبعية طاعة أولي الأمر طاعة مقيدة بطاعتهم لله ولرسوله ﷺ.

وعلى المستوى الشخصي، فإن الله أمر الزوجة أن تطيع زوجها، لكن إن أمرها بمعصية لم تطعه. كذلك الأب مع ابنه، أو العامل مع رئيسه.

أما على المستوى العام، فوليّ الأمر له حالات ثلاث، أن يكون تقيا نقيا عابدا ورعا، أو أن يكون مسلما فاسقا مرتكبا للآثام والظلم، أو أن يكون ممن ارتد بفعل مكفّر فيه من الله برهان.

١. **فأما ولي الأمر الأول فهذا يجب طاعته وموالاته جزماً.**

٢. **أما الثاني ففيه حالتين:**

- ألا يكون هناك مقدرة على تغييره، بلا سفك دماء المسلمين، فهذا تجب طاعته، مع الندب إلى نصحه من العلماء الربانيين، فإن قتل من نصحه، فهو من الشهداء. روى الحاكم في المستدرك وصححه، عن جابر رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»، ووردت في المعنى أحاديث كثيرة. وقد روي مسلم بسنده عن عوف بن مالك قال قال رسول الله ﷺ (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة».

وقد دلّت هذه الأحاديث بمجموعها على أمرين، أولهما أن النصح واجب على من قدر عليه، وأن الطاعة مقيدة بإقامة الصلاة، وهي دالة على إقامة الشعائر وتحكيم الشرائع. فمن فرق بين إقامة الشعائر وتحكيم الشرائع، فقد خبل عقله!

أن بغض هؤلاء الحكام واجب على المسلم، من حيث يرتكبون المعاصي والآثام. لكنهم لا زالوا في عصمة الإسلام، يقيمون الشعائر والشرائع ويجاهدون في سبيل الله.

- أن تكون هناك مقدرة على تغييره دون سفك دماء معصومة، فهذا يجب تنحيته، وإقامة الأعدل الأتقى. وكيف يكون في مقدور العبد استبدال العدل بالظلم: فيحاج في ذلك، إلا أن يكون ملوث اليد واللسان، كما قال الغزالي رحمه الله «وأما الآن؛ فقد قيَّدتِ الأطماع ألسن العلماء؛ فسكتوا، وإن تكلموا؛ لم تساعد أقوالَهم أحوالُهم، فلم ينجحوا، ولو صَدَقوا وقصدوا حقَّ العلم؛ لأفلحوا». والله المستعان.

٣. وأما وليّ الأمر الذي جهر بالكفر عيانا بيانا، بفعل كل عمل مكفر في دين الله، ووقع في كافة نواقض الإسلام، من تنحية الشريعة، والتضييق على إقامة الشعائر، واعتقال وقتل من ظهر منه تديّن، وموالاة الكفار وبيع البلاد لهم، بل وتحريضهم على المسلمين المقيمين في الخارج، وتولية كلّ كفار أثيم، وإعلاء شأن العهر والعاهرات، والسماح بالإلحاد وتكذيب الرسول ﷺ ونقد القرآن علنا في الإعلام، فهذا يجب العمل على إزالته ولو بالقوة، وكفره فيه من الله براهين لا تحصى، بل من شك في كفر مثل هذا الحاكم، كفر بذاته، لو كان ممن يقرأ في أمور الدين، فكيف بمن والاه ومدحه وانضم اليه، وعانق كبير النصارى ولبس الصليب، ولا تكاد قائمة البراهين على كفر وليّ الأمر هذا، تتوالى لا تكاد تنتهي.

تطويع المفاهيم

هناك عدة نقاط يجب أن ترسخ في عقل الناظر المستدل في الشريعة، خاصة فيما يتعلق بعصرنا الحجيث، وما استجدت فيه من مصطلان، عميت على الناس، وكانت سببا مباشراً في الخطل بين الحق والباطل، وبين الإسلام والكفر. نذكر منها:

الخطأ في الرأي الشَرعيّ أو الشُذوذات الفقهية لا تعنى «تكفير» قائلها بحال من الأحوال، بل يتوقف تقييم القائل على الرأي الذي يتبناه، فمن أشاع أنّ النصارى ليسوا بكفارٍ أو أنّ الحجاب ليس بفرض في الإسلام، يُستتاب، فإن تاب وإلا كفر وارتدّ، إذ إن هذا الأحكام مما علم من الدين بالضرورة. ومن تَبنّى شُذوذاتٍ فقهية فالنقاش يدور في حدود الخلاف الفقهي إلا إن كان وراءَ الفقهِ سياسةٌ يُروّج لها أو يُعين عليها.

فمفهوم المُواطنة يتعلّق بكُليّ شَرعيّ هو الولاء بين أهل الإيمان والبراء من أهل الكفر والعصيان، وهو كليّ عامٌ محُكَم لا يَحتمل الظن. وهو ما خالف فيه كلّ هؤلاء المفكرين الإسلاميين بلا إستثناء.

ومفهوم التجديد الذي هو مفهوم يتعلّق بإحداث فتاوى للمواقِف المتجدّدة، إذا هو بذاته يصبح، في فِكرِ هؤلاء المُفكرين الإسلاميين، خاضعاً للتجديد! وإذا التجديد يعنى تبديلُ الأصول الكلية، بل وأصول الفقه، كما زَعَم الترابيّ، ومعه سائر هؤلاء المفكرين الإسلاميين.

ومفهوم الوسَطية الذي هو كُليّ شَرعيّ يعود إلى قول الله تعالى:»وكذلك جعلنكم أمة وسطاً»، هو أكثر هذه المفاهيم تعرضاً للتبديل والتحريف، والذي يدعيه لنفسه كلّ من أراد مفارقة السُنة والقربِ من البدعة من كلّ الإتجاهات، حتى الصوفية المبتدعة، وعلى رأسهم مفتى مصر، والعلمانيين ممن يُفرق بين الدين والدولة، يَدّعُونه لأنفسهم! والوسطية كما أسلفنا هي حقّ بين باطلين، كما في مثال أهل الباطن الذين يرفضون ظاهر القرآن مطلقا ويدعون باطنه ومعانيه، وأهل الظاهر الذين يعملون بظاهر القرآن مطلقاً دون معانيه، وأهل السنة وسط بين الباطلين، يعتبرون الظاهر والباطن، واللفظ والمعنى. والوسطية الجديدة هي وسط بين حق وباطل، فترى بعض الصحف تنشر أخبار الفن الساقط ونكت الدعاة «الجدد» جنباً لجنبٍ مع فتاوى الفقه وأخبار المسلمين ، ويقولون هذا هو إسلام الوَسط ! الذي لا يزيد عن أن يكون وسطُ «من كلّ فيلم أغنية»، عافانا الله من ذلك.

ثم تلك الشذوذات الفقهية كإنكار حكم المرتد، ومساواة المرأة والرجل في الدية، وتأويل مفهوم الديموقراطية بما تعنى في الفكر الغربيّ لإلباسها لباس الإسلام أو قريباً منه، هي من قبيل خلاف الإجماع، وتقع كفروع من مفهوم «التجديد» المُحرّف.

دعوى أن لا حق للمرء في تكْفير القِبْطيّ، كما قال سليم العوا وأنه لن يقول بهذا التكفير في يوم من الأيام، هو أخطَرُ ما إنحرف به هؤلاء عن الإسلام، وهوما لم يَقدِر عليه القرضاوى حين سُئل عن هذا الأمر – كفر النصارى – فكان أن أجابَ إجابة سياسيّة أكثرَ منها شَرعية، بأن قرر إنّ المُسلم كافر في نَظر النصْرانيّ، كما أنّ النصْرانيّ كافر في نظر المسلم. وقول العوا، وإن لم يستلزِم الكُفر حالاً، فهو يحتاج إلى إستتابة وتوضيح لما يقصد، فإن إستمر على قوله، وأقرّ صراحة أن ما يقصد هو عدم كفر القبط، وأنه شخصياً لا يكفرهم، كفر بذلك إجماعاً

هو ومن يتابعه على ذلك. ثم، ماذا كان مناط الخلاف إذن بين العوا وبيشوى بادئا ذي بدء؟ بيشوى إدعى تحريف الاية وإدخالها على النص القرآنيّ، والعوا قرر عدم العمل بها ما إمتد به العمر؟ فما هي مظاهر البطولة التي لَهَجت بها الصحف الإسلامية في حقّ العوا، ثم تجاهلوا ما قرر بعده؟ اللهم غفرانك!

ثمّ إن ما قرّر هؤلاء المفكرين الإسلاميين من خطأ وخطل، لا يعنى أنّ كلّ ما كتبوا وما قرروا خطأ مردودٌ بالضرورة، فقد وقفنا إلى جانب محمد عمارة في موقفه مع ما يسمى مجمع البحوث الإسلامية بشأن كتابه عن تحريف النصرانية، كما أكْبرنا ما كتب الريسونيّ في كتابه «المقاصد عند الإمام الشاطبيّ»، ولكن هذا لا يكون على حساب أن نَغُضّ الطَرفْ عن إجتهاد يتابع شواذ الأقوال في أمر مثل أمرِ الردّة. ثم، لا يمكن إلا أن نقرّر أنّ موقِف عمارة من أحاديث الآحاد هو بدعة إعتزالية متفق عليها بين أهل السنة والجماعة.

ومما يَجدُر بنا أن نؤكده هنا، دون الدُخول في تفاصيل أصولية، أنّ ما إعتمَد عليه بعض هؤلاء المفكرين، ما كتب الإمام بن عاشور عن التجديد، وعن جمود العلوم الإسلامية في كتابه أليس الصبح بقريب، وأن «الطالب يدرسها – لتخدم فكره لا لتستعبد أفكاره، ... لأن إقتصارنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على بعض ما أسسوه وحفظ ما استنبطوه»، فلو «جعلنا أصولهم اسسا نرتقى بالبناء عليها، فإنّا لا يَسوؤنا فواتُ جُزء من تعليماتهم متى كنا قد إستفدنا حظاً وافرا قد فاتهم»أليس الصبح بقريب عن مقدمة مقاصد الشريعة ص٥٤، وهذا الكلام ثمين بلا شك، إلا أن منطوقه يقرر أنّ « أصولهم أُسساً نرتقى بالبناء عليها»، لا بهَدْمها ومخُاَلفتها وتبديلها، وهو ما أدى إلى إشاعَة الفَوضى في عَملية التجديد، ومن ثَم إلى تغيير المفاهيم الثابتة في الفكر الإسلاميّ السنيّ.

والأمر الأخطر فيما يُقدم بعض «المفكرين الإسلاميين»في عصرنا هذا، التوقيت الذي تنَاغمت فيه تلك السلسلة من الإجتهادات في الأصول والفروع، يؤكد هذا التوقيت النزعة السياسية في هذه الفتاوى الفقهية والمراجعات الأصولية، وهو الأمر الذي لا يصِحُ بحال من الأحوال. فالأمة تمرُّ بأزمة تزلزل أركانها وتضعضع أسس وجودها على كلّ مستوى،

لا يجادل في ذلك عاقلٌ، من خروج عن شرع الله وعلمانية الحكام، ومحاربة الدين ودعاته، ونشر الفسق والعهر علناً، وموالاة الكفار من الصهاينة والصليبيين، وإعلاء شأن القَبَطْ المثلّثين على المُسلمين، والإفقار المتعمد للملايين، فهل يصح في أي عقل، فقهيّ أو غير فقهيّ، أن نتناسى هذا الواقع، ونخرج على الناس بفتاوى تُسهّل أمر الردة، وترفع حدّها؟ وأين الدولة التي تَحكُم بحدّ الردة حتى نناقش هذا الحدّ ونفتئت عليه؟ ألم يعلم هؤلاء المفكرين أنّ بن عباس رضى الله عنه قد أفتى لمن رأى أنه يزمع القتل بعدم قبول توبة القاتل، رغم منافاة ذلك لما يُفتى به عَادة مراعاة للواقع ودَرءاً للفتنة؟ أليس هذه الفتوى أشبه ببيع السلاح في وقت الحرب المنهيّ عنه شرعاً؟

أيمكن بعد هذا أن يكون هناك سبب لمثل هذه الفتوى التجديدية في مثل هذا الوقت إلا أن تكون سَنداً للنِظام المُتَحَكِّمِ في مواجهة المدّ القبطيّ، حتى يخلُص لهم مفهوم المواطنة الذي يتساوى فيه المسلم والكافر، ولا يعلو فيه دين الإسلام على أي دين آخر، كما قال العوا، فيتساوى المسلم والكافر، إن كفر المسلم فلا بأس وإن أسلم الكافر فلا بأس. وما أرى إلا أنّ قاعدة سدّ الذرائع شاهداً على ما أقول، بل وما قرر الإمام بن عاشور من أنّ «مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون مرهوبة الجانب مطمئنة البال»[١] ، ولا نرى كيف يكون ذلك بتسهيل أمر الخروج على دينها؟

مفهوم التجديد

والتجديد في اللغة له معنيان، أولها «الجديد: ما لا عهد لك به»، وثانيهما «الجِدّة: نقيض البلى، يقال شئ جديد»[٢]. والمعنيان يدلان على مفهومين مختلفين، الأول «ما لا عهد لك به»أي هو جديد لم يُعرف من قبل وما ليس له نظير، والثاني «نقيض البلى»أي ما خَلُقَ وبَلِيَ فأُعيد جديدا على ما كان عليه أول مرة. المهم، أنّ مفهوم التجديد، والذي نراه منتشراً

[١] مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور ص ٥٠٤

[٢] لسان العرب ١–٦٨٣

في كتابات العديد من «المفكرين الإسلاميين»، يعنى إصطلاحاً «تبديل وتغيير القائم بإعتباره قديماً»، وتقديم ما لم يكن للإسلام به عهد.

ومن الواضح البيّن أن حديث رسول الله ﷺ «يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها» لا يمكن أن يُقصد فيه هذا اللون من التجديد، إذ قد كَمُلَ هذا الدين بقوله تعالى « ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا» المائدة ٣. فأن يُشاع أنّ حديث رسول الله ﷺ ينبّؤ بأنه على رأس كل مائة يبعث الله من يأتي في هذا الدين ما لا عهد له به، تزوير للمعنى وإنحراف بالمفهوم.

وقد حاول الغنوشيّ في مقاله المذكور أن يُفرّق بين هذا اللون من التجديد، الذي هو الإتيان بما لا عهد به، وبين ما أسماه الحداثة، دون أن يأت بجديد كما نوّهنا. فالأمر ليس أمر كلماتٍ بل أمر معاني تحملها هذه الكلمات. أن يتساوى المسلمون والنصارى، أو الإسلام وبقية «الأديان» حسب تعريف محمد سليم العوا، تحت ميزان القانون، فلا يعلو أحدهما على الآخر، هو أمر لا عهد للإسلام به، ولا يدخل تحت طائل «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» بالتحديد، إذ هم أهل ذمةٍ والمسلمون أهل دارٍ، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا إن التزموا بالعهد، رغم معنى المواطنة المحرّف الذي يروج له أصحاب العلمانية الوسطية. وأن يقبل المسلمون بالديموقراطية التي تردّ التشريع إلى الشعب لا إلى الله، والتي تأخذ قول الغالبية، شاملة لأقليات مُشرِكة، على أنه قانون يجب اتباعه وإن عارض مُسلمات الدين وما عُرف منه بالضّرورة، فهذا تجديد لاعهد للإسلام به، ولا يمكن أن يستدل بالسنة على ما ينقضها، هذا خُلفٌ. فهذا اللون من «التجديد» هو حداثة مستترة تحت غطاء التجديد.

ولا يختلط هذا اللون من التجديد بمعنى الإجتهاد، إذ الخلط بينهما كارثةٌ على الأمة وعلى دينها. فالمُجدّد مجُتهد بالضرورة، أي يمكنه إستنباط فتاوى من الكتاب والسنة، بما يتطابق مع ثوابت العقيدة والأصول والقواعد الكلية في الشريعة، وبما لا يعارض ما ثَبُت من سنة رسول الله ﷺ ، فيستنبط فتاوى تواجه المواقف التي لم يكن للمسلمين بها عهد من قبل، لكن «لا عهد للمسلمين بها من قبل» هنا تختلف عن مقصودها في التجديد، إذ هي هنا تقع على مستويين:

الأول: ما لا عهد للمسلم به على المستوى الفردى، وهو يتعلق عادة بالمناط الخاص للمسلم، أو أن يستدعى رجوع المجتهد إلى كتاب الله وسنته ليُدخِل هذا المناط تحت حُكم شَرعيّ مّستمد من الكتاب والسنة مباشرة.

الثاني: ما لا عهد للمسلمين به على المستوى الجَمْعيِّ، وهو يتعلق عادة بكلياتٍ وقواعدٍ تتحكم في معاملاتهم وشؤونهم الحياتية. ونضرب مثالا لذلك من نشأة النظام البنكيّ، فالمجتهد له دوران، الأول أن يفتى في الأشكال القائمة منه بالفعل فيما هو منها حلال أو حرام، وهو دور ثانوي، والثاني أن يؤسس مبادئ لنظم إسلامية موازية تحتفظ فيها الجماعة الإسلامية بمبدأ منع الربا شكلا وموضوعاً، وهو دور رئيس. لكن أن يأتي «مجدد» أو «مجتهد» فيقرر أنّ الشكل الحاليّ للمعاملات البنكية مقبول، طالما أنه ما إرتأته القوانين المستقرة والدستور الموضوع، فهذا ليس إجتهاداً ولا تجديداً، بل عبثٌ بالشريعة. كذلك، إن أفتى «مجدد» أو «مجتهد» بأنّ الشكل الدستورى الحاليّ يُجرّم من يرفض دفع فوائد ربوية أو أن يخضع لتقنين وضعيّ، وأنه يجب على المسلم الخضوع لهذه الأحكام، لأن في عدم ذلك «فوضى»، فإن هذا ليس إجتهاداً ولا تجديداً، والفوضى التي يثيرها مثل هذا الخلل هي فوضى يسببها النظام المُتحكّم المُنحرِف عن دين الله أصلاً، بما سنّه من قوانين مخالفة للشرع، يدافع عنها ويقتصّ من مخالفها، ولا يلوى إلا على تثبيتها وتأكيدها.

ومن هنا نجد أنّ دُعاة التجديد الحداثي لجئوا ضرورةً الى الدعوة إلى الإجتهاد في الأصول قبل الفروع، إذ واجهتهم المفاهيم التي أسلفنا في معنى الإجتهاد والتجديد، ولم يجدوا عنها محِولا إلا بتغيير الأصول والثوابت ذاتها، كي يفلتوا من الشَرَكْ (بفتح الشين) الذي وضعوا أنفسهم فيه.

المقصود بالتجديد في الحديث الشريف إذن يجب أن يكون في دائرة المعنى الثاني للجديد، وهو أنه «نقيض البلى». وهذا يعنى، في ضوء حديث المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، أنه في كلّ مائة عام يأتي من يرى ما انحرف به الناس عن الإسلام الصحيح، عقيدة

وشريعة، وما أحدثوا و»جددّوا» مما لا يساير دين الله ولا يتوافق مع ثوابته وأصوله، فيجدد لهم الدين، أي يعيد الناس إلى ما كان عليه الدين حين بُعِث به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما كانت عليه الصحابة رضوان الله عليهم، دون تحريف أو تجديد زائف مبتدع. وهو ما رأيناه من مجددى العهود الإسلامية، كمحمد بن عبد الوهاب، والشاطبيّ والشوكانيّ. ومن ثمّ لا يدخل في مفهوم التجديد أمثال الأفغانيّ ومحمد عبده، إذ جاء هؤلاء بما لا عهد للإسلام به وبما لا يُساير ما جاء به الإسلام في مفهوم العقيدة على فهم صحابة رسول الله ﷺ وإن اشاع أنصار التجديد «الحداثيّ» غير ذلك، وليرجع من شاء إلى كتابات العالِم المُبدع د. محمد محمد حسين رحمة الله عليه، ليعرف حقيقة ما أتي به هؤلاء وما يريد أن يجرّنا اليه أنصار التجديد «الحداثيّ».

إذن مفهوم التجديد السنيّ الوارد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أن يعيد المجدد للإسلام جِدَتُه وأصالتُه التي كان عليها، فيقتل البدع ويحيي السنن، ويردّ المفاهيم المختلطة التي تراكم عبر عقود وقرون، خلاف التجديد الحَداثيّ بالمعنى الذي بيّناه والذي يتعدى على ثوابت الدين بدعوى الإجتهاد أو التجديد.

ولا بأس من أن نؤكد ما سبق بما جاء في فتوى اللجنة الدائمة للفتوى والإرشاد بالسعودية، تشرح معنى الحديث الشريف، جاء فيها :» معنى قوله ﷺ: «يجدد لها دينها»أنه كلما انحرف الكثير من الناس عن جادة الدين الذي أكمله الله لعباده وأتم عليهم نعمته ورضيه لهم ديناً، بعث إليهم علماء أو عالماً بصيراً بالإسلام، وداعيةً رشيداً يبصر الناس بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ الثابتة، ويجنبهم البدع ويحذرهم محدثات الأمور ويردهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، فسمى ذلك: تجديداً بالنسبة للأمة، بالنسبة للدين الذي شرعه الله وأكمله، فإن التغير والضعف والانحراف إنما يطرأ مرة بعد مرة على الأمة، أما الإسلام نفسه فمحفوظ بحفظ كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ المبينة له، قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} الحجر:٩. فتاوى اللجنة الدائمة بالسعودية»

فليكن المسلمون على حذر من دعاوى التجديد الحداثيّ فإنّ خطره على الدين لا يقل عن خطر التهديد الصليبيّ الصهيونيّ، ولا عن خطر التمدد الرافضيّ، الذي، بمناسبة القول، هو مقبول عند كلّ من هم من دعاة هذا التجديد الحداثيّ، ذلك لأن هذا التفسير يأتى من حيث لا يتوقعه المسلم، بل وممن تلبّس بلباس العلم والفكر، وتخفى وراء قبول الإختلاف في الدين. وكفى بهذا دليلاً عند من يميز الخبيث من الطيب.

مفهوم التعددية

مُصطلحٌ برزَ على السطحِكما سبق أن نوّهنا، فإن هذه المُصْطَلحات التي صَارت تتناثر يَميناً ويساراً من أفواه «مفكرينا»، دون ضَابط ولا رَابط، تمثّل خَطراً شَديداً على مَسار حَركةِ الإحياءِ الإسْلامية، إذ هي شديدةُ المُيوعةِ والتَلونِ، لا يُعرف ما يُقصد بها، إن خَيراً أو شَرّاً، أو – حسب مفهوم الوسطية الحَداثية – وَسَطٌ بين ذلك الخَير وذاكَ الشر!

وإنه لفرضٌ على القادرِ أن يُبيِّن هذه المُصطلحات المُتشابهات، إذ إنّ إتباعها دون إحْكَام مَعَانيها، هو، بلا رَيب، إتّباع للمتشَابهات، حمّالات المعانيّ، وهو عَينُ ما نُهينا عنه في قوله سبحانه: «فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ»، آل عمران ٧، إذ في ذلك ما فيه من إستغلاق المقصود على السامِع، وفتح باب التأويلات للمُتحدث، فإذا السَامعُ والمُتحدثُ كلاهما على صِراطٍ مختلفٍ، لا يتقابلان، ومن ثم تفقد اللغةُ الخاصِية الأساس فيها، وهي إيصالِ المَعَاني المُنضَبِطَة من لسانِ المُتحدث إلى عقلِ السَّامع. ولا تستخفّنّ بهذا الإشكال، فهو أساسُ كلّ بَلاءٍ عَرَفتْه البشريةُ في مَسيرَتها إلى يومنا هذا.

والمُصْطلح الجديد مُشْكِلٌ ومُتَشَابِهُ في كِلا حَدّيه، أي كَلمَتيّ «قبول»، و«التعدّدية». فلا يعرف السامع ما هو المقصود بالتعدّدية؟ أهي التعدّدية الثقافية، كما في قبول الشعر العَموديّ وقبول الشِعرِ المُرسلِ الحَديث على سبيل المثال؟ أو التعددية الثقافية، بالمعنى الأوسع للثقافة، كما في قبول ثقافة أهل الحضرإلى جانب ثقافة أهل الريف والوبر؟ أم هي التعددية السياسية،

بمعنى قبولُ الحِزْبية على أسَاسِ إختلافِ البرَامِج الإصْلاحِية؟ أم التعدّدية السِياسية بمعناها الأعمّ، من قبولِ الحِزبية على أُسُسٍ دينيِّة أو عَصَبيِّة على حَدّ سَواء؟ أم التعددية الوطنية، بمعنى أن يحمل إمرءٍ جنسيات متعددة بجانب جنسيته الأصلية،ويدين بالولاء لها كما يدين بالولاء لوطنه الأم؟ أم التعدّدية المقصودة هي تعدّدية الأديان في الوطن الواحد، كما هو على أرض مصر من غالبية مسلمة تعيش وسطها أقلية قبطية؟ أو تعددية الفرق في الدين الواحد، كأصحاب الفكر العقلانيّ الإعتزاليّ البدعيّ، من منكرى الأحاديث الصحيحة، والتي ينتمى إليها الدكتور عمارة، في تواجُدِهِم على الساحة الإسلامية جنباً إلى جنبٍ مع أهلِ السُنةِ والجَماعةِ من متّبعي منهجِ السلفِ الصالح؟

ثم كلمة «القبول»، والتي يمكن أن تُلحق بأيِّ من مَعاَني التعدّدية السَوابق، ما المقصود بها في هذا السياق؟ أهو قبول الرضا والترحاب، أم قبول الغصب والإذعان؟ أهو القبول بواقع مفروض، يُسْكت عنه إلى حين، أم هو قبولٌ بشريعة الحياة التي لا محيص منها ولا محيد عنها؟ أهو قبول مشروطٌ في بعض معاني التعدّدية، وغير مَشروطٍ في بعضِها الآخر؟ أم قبول مطلقٌ بلا شروط؟

«قبول التعددية»إذن، مَعنىً مُتشابه أشدّ التشَابه، مُشكِلٌ أشدّ الإشِكال، إن أُلقي على عَواهنه، وقُصد به تقريظُ أحد من الأسماء اللامعة على ساحة الفكر الإسلاميّ، فكما رأينا قد يحمل المصطلح «تقريظاً»لصاحبه، أو قد يَحمِل «تقريصاً»له وتِسْفيهاً لمكانَتِه، حَسْب المقصود منه. والقبولُ المُطلق للتعدّدية، أمر شائه ساقط، لا يُعلى مكانةً لِمفكرٍ، ولا يَحْسُن تقريظاً لِكاتِب، سواء في التعددية الثقافية أو السياسية أو الوطنية أو الدينية.

ففي التعدّدية الثقافية لا نرى شاعراً من شعراء العربية الكلاسيكية الأكابر يقبلُ بالشعر الحديث غير المُقَفّى وغير المَوزون، ويعتبر قبوله من قبيل ضَعْفِ المَلكة الشِعرية عن الإتيان بمثل ما أتت به الأوائل، أما مَن قَبِلَهُ فمن قبيل التجديد والتمييز، كما قال العقاد، عن طريق إختلاف الموضوعات الشعرية ووحدة البناء مقابل وحدة البيت، كمدرسة أبولو ومدرسة الديوان. لكن هؤلاء جميعاً لا يرضون بالسقوط الشعريّ الذي يقال عنه شعراً، وما هو

بالشعر ولا بالنثر، والذي تتغنى به العوامّ في أيامنا هذه.

ثم التعددية الثقافية بمعناها الأوسع، فهي مقبولة بلا شكّ في أرضها ووطنها ما لم – وهو شرط شرعيّ – تتعارض مع ثوابت المجتمع الدينية أو العرفية، كما لو حمَلت ثقافة الريف والوبر مبدأ وأد الأناث، إو إزدراء النساء.

وفي التعددية السياسية، فإنه في ظلِّ حُكومة شَرعِية إسلامية، يمكن قبول التعددية التي تحمل برامج إصلاحٍ تتخذ مسارات مختلفة للنهوض بالأمة علمياً وتطبيقياً، لكن هذا لا يعنى قبول أحزاب دينية تتعدّد بتعدّد الأقليات من الديانات والطوائف، فهذا أمر يخالف الإسلام كلية. فالتحزب السياسيّ الدينيّ لا يعنى إلا القبول بالدعوة إلى ديانات محُرّفة محَادّة لله ورَسوله، ولا ندرى تحت أي قاعدة شرعية يمكن لأصحاب التجْديد المُنحرف والوَسطية الزائفة أن يدسّوا قبول هذه التعدّدية؟

والتعدّدية الدينية، كما أسْلفنا في مقالاتنا السابقة، تعنى حِفظُ عَهدِ المعاهدين، وإحترامِ حقوق الذميين من أهل الكتابِ المُشركين، يهوداً ونصارى، على شَرْطِ أن يَحفظوا العَهد ويصونوا الأمانة، وإلا فهم فينا كبني قريظة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا عَهد لهم ولا ذِمة بعد أن باعوه صلى الله عليه وسلم لمشركي قريش في غزوة الخندق، إن خانوا وتمالؤا على الوطن الكريم الذي آواهم، ونَبَتَتْ من خَيرِه لحُومُ أبنائِهم، وتواطئوا مع مشركي الغرب، أو الذميّين ممن لحِقَ بمشركي الغرب، فليس لهم إلا السيف.

ويلحقُ بهذا المعنى التعدّدية الوطنية، إذ إن الوطنَ مفتوحُ لمن شَاء أن يعيش فيه آمنا مُسالماً أو معاهداً من أهل الذمة، فله ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين، بما حَكَمَتْ به سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي يريد أن يتجاوزها أهل أصحاب التجْديد المُنحرف والوَسطِية الزائِفة ، فيلغوا معنى الذمّة لأنهم غير قادرين على مجابهة المشركين به، خوفاً وضعفاً في القوة والإيمان جميعاً، ويستبدلونه بلفظ المُواطنة، الذي يختلف عن مفهوم الذمة شكلاً وموضوعاً. لكن أصحاب التجْديد المُنحرف والوَسطِية الزائِفة لا يفتؤون يصدّعون رؤوسنا بالتجديد

والتحديث والواقع ومرور الزمن وتبدل الأحداث مما يُلزِم بتبديل المعاني، وكلّ هذا الخَرَط الأفرغ، الذي لا يَحمِل دَسَماً، إن لم يَحمل سُمّاً.

كذلك فإن التعدّدية الوَطنية التي تَسمَح لإبن وَطن ذمّيّ أو أصْليّ أن يخونَ وَطَنَه لحسابِ وطنه المَهجريّ، غير مقبولة لا شَرعاً ولا عُرفاً ولا أخلاقاً، بل هي مَرفوضَة في شّرائعِ بني آدم الوضعيّة كلها، بل يُحكم على فاعلها بالموت بتهمة الخيانةِ العُظمى، حتى أنّ بعض البلدان لا تسمحُ بتعدّد جنسيات أبنائها. وهو عين ما نقصده من إشتباه هذه المفاهيم العشوائية التي تتقاذفها أفواه «مفكرينا» في محَافلهم «الفكرية».

والعجب الأعْجب هو موقف «مفكرينا» من هذه المتشابهات من المفاهيم، إذ لم يستعنى أحدُ منهم أن يَشرحَ لقرّائه ومُريديه مُفردات هذه المفاهِيم، إحتراماً لعُقول قرائه ومريديه، رَغمِ أنّ «مفكرينا» هم أصحاب دعوة العقلانية دون أهل السنة، وكان الأولى بهم أن يَتسِع صدرُهم لبيان ما يقصِدون بهذه المتشابهات، لكنّهم آثروا الإغْلاق والتشَابه والإخْفاء، وأعْرضوا عن البَيان والإحْكام والإيضَاح، لحِاجةً في أنفسِهم لا يعلمُها إلا الله.

من هنا نرى أن هذه المفاهيم المتشابهة، التي أصبحت الآن من ملامح قاموس «مفكرينا» المُعَاصِرين من أصحَاب التجْديد المُنْحرف والوَسطِية الزائِفة، يجب أن يُجلّي أصحابُها مقاصِدَها، وأن يُحْكِمُوا مَعَانيها، وإلا وقعوا تحت منطوق آية آل عمران، ويا حسرة على من وَقَعَ تحت منطوق آية آل عمران.

من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه

وهذه قاعدة شرعية أخلاقية عظيمة، تقوم على إعطاء كلّ ذي حق حقه، وعدم التعدي، والصبر، وأصلها سد الذرائع. إذ استعجال الثمرة وسيلة لجلب منفعة لم يأت وقتها الذي حدده لها الشارع. فهي إذن وسيلة إلى محُرّم فتبطل بحكم سدّ الذريعة.

فمثال ذلك من قتل من سيرث منه، فعقابه في الدنيا ألا يرث على الإطلاق. كذلك إذا

طلّق رجلٌ امرأته وهو على فراش الموت ليمنع عنها الميراث، ورثت منه.

لكن هذه القاعدة لا تُطبّق على إطلاقها، بل هي مرتبطة بثبوت علة التحريم. ومثال ذلك، الرجل يأخذ شراباً ليمرض قبل الصيام حتى يصوم، فيمرض، فليس عليه الصيام وقتها، بل عليه القضاء كمن لم يفعل تلك الفعلة. وحكمة ذلك أن الإفطار مرتبط بالمرض، وهو علة نصية ظاهرة، فلا يمكن تعديها، لأنها ثبتت بالفعل. لكن هذا في أحكام الدنيا، أما أحكام الآخرة فالرجل آثم على تحيله. مراعاة السنن الكونية والشرعية الاجتماعية

أقام الله سبحانه هذا الدين بشكل تنتظم فيه أحكامه، على الفرد وعلى المجتمع، كما تنتظم الكواكب والمجرات في أفلاكها، قال تعالى «لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ». فهذه الآية دالة على السنن الكونية التي لا تتخلف حتى يرث الله الأرض وما عليه.

ومثل ذلك في السنن الإجتماعية. ألم تر قول الله تعالى «كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُم بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا ۚ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ». فانظر إلى ثبوت السنن في المجتمعات العمرانية. يوجّه الله سبحانه المؤمنين لهذه السنة، فيقول سبحانه: انظروا إلى القوم من قبلكم، رغم أنهم كانوا أشد منكم قوة وأكثر ولدا، لكنهم أخذوا حظهم في الدنيا، ولم ينكروا منكرا ولا أمروا بمعروف، فإن فعلتم مثلهم فأخذتم حظكم في الدنيا، ولم تنكروا منكرا ولا أمرتم بمعروف، بل قمتم بفعل المعاصي والفسق الذي كان فيهم، فقد كان جزاءهم أن حبطت أعمالهم في الدنيا، فانهزموا وبادوا وتشتت أممهم، كما خسروا الآخرة، أولئك من يُطلق عليه الخاسرون حقاً. فالعبرة هنا أنكم إن فعلتم ذلك، أصابكم ما أصابهم، وكنتم معهم من الخاسرين.

وقد تواتر هذا المعنى في آيات القرآن، إذ يُحمل على هذا المعنى كلّ ما جاء في القرآن من آيات مثل «يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ». فانظر، يا رعاك الله،

كيف ربط الله سبحانه بين السنة الكونية، فجعلها عبرة يعتبرها الناس في حياتهم الإجتماعية، ليراعوا تلك السنن. لذلك قال رسول الله ﷺ فيما ثبت عنه في البخاري «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ». فأخبر ﷺ بما سيكون من أمته من اتباع اليهود والنصارى، في كل أمرها، وصدق المعصوم ﷺ.

فالسنة الإجتماعية لا تتخلف. لكن الواجب على علماء الشريعة، والإجتماع والتاريخ، أن ينظروا، في ضوء قصص القرآن عن الأمم البائدة، وعما نحن فيه اليوم من ترك السنن التي أدت لرفعة المسلمين، ردحا طويلاً من الزمن، واستخلاص العبر مما جرى في التاريخ المعروف، من مصادر موثوقة، ثم استنباط ما على المسلمين اتباعه، من أمور الدنيا، التي قال فيها المعصوم ﷺ في صحيح مسلم عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مر بقوم يلقحون النخل فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصا « تمرا رديئا» فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا.. قال: أنتم أعلم بأمور دنياكم.» فهذه الأمور هي التي يُحتاج فيها إلى علماء ناظرين، يتعاونون مع علماء الشريعة في ضبط أمور الناس، وإصلاح شؤونهم، وتجنيبهم ويلات خرق السنن الإلهية.

لكن، واحسرتاه، قد صدق المعصوم ﷺ، ودخلت أمة الإسلام كلّ جحور اليهود والنصارى، وباتوا تابعين أذلاء فقراء متخلفين في كل مجال من مجالات الدنيا، التي أمرنا الله سبحانه بأن نكون فيها أقوياء، فننصر دينه بقوتنا وننتصر بقوة هذا الدين «وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ». فكان أن أرْهَبنا عدو الله وعدونا، في عقر دارنا، وصدق المعصوم ﷺ في حديث ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ « يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها»، فقال قائل: ومِن قلة نحن يومئذ؟ قال: «بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن»، فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن ؟ قال: «حب الدنيا، وكراهية الموت». وقد كان كما أخبر ﷺ.

وأود أن أحيل القارئ هنا إلى مجموعة من الدراسات الإجتماعية، التي كتبتها في منتصف الثمانينيات، تبين القصد من ضرورة قيام المسلمين بهذا اللون من الدرس، على غرار ما كتب ابن خلدون، فاتبعه الغرب جميعا فيه، وما دونه ابن تيمية في شؤون العمران، مما هو من عبر الكتاب والسنة[١].

ولا عليكم ممن يقول برفض كافة ما أنتجه الغرب في ذلك المجال.

فإن هناك ما هو مرفوض ابتداءً كنظرية داورين ومنهج فرويد في التحليل النفسيّ، وكتب الفلسفة عامة، إلا ما ندر، وما يتصل بها يسمونه علم الميتا–فيزيقيا، ويقصدون به عالم الغيب، والفنون المحرمة كالموسيقى والرسم وصناعة التماثيل!

ومنها من هو مقبول ابتداءً مثل ما يخص علوم الحاسوبات والنظريات الفيزيقية والرياضيات وعلوم الطب والبناء، والصناعات بأنواعها، وعلوم فن الإدارة، والتي كتبت فيها بحثي في الماجستير، وكتابي في الدكتوراه.

ومنها ما يجب نخله وتصفيته للحصول على ما فيه من حق، وترك ما فيه من الباطل. ومقياس ذلك هو أن يعرض ما هو متاح على الكتاب والسنة، فإن وافق، فمصدرنا هو الأوثق، وإن خالف رُفِض، وإن كان من جنس المصالح المرسلة (ولا أعنى المصلحة المرسلة بعينها، من حيث المصالح المرسلة تجرى في الوسائل لا المقاصد)، ويجري مجراها في الفهم، فلا بأس من النظر فيه، مع الاحتراز بصحبة عالمٍ وتوجيهه. ومثاله علم التاريخ، إذ معظم ما دوّن الغرب من تاريخ للأمم، يجري على مفاهيم الغرب النصرانية وطبائعهم الإستعمارية، إلا قليلا منهم ممن أنصف، مثل ويل ديورانت وتوماس كارليل وجوتة الشاعر والفيلسوف الألماني.

[١] http://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/72962/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A7%-D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D8%A7%-D8%B3%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%A-A%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9-ndash-%D9%85%D8%B5%-D8%A7%D8%AF%D8%B1%D9%87%D8%A7-%D9%88%D9%85%D9%86%-D8%A7%D9%87%D8%AC%D9%87%D8%A7

مراعاة الفرق بين المُمكن، والمُحتمل، والمقدور عليه

أودّ، قبل أن أنشأ في هذه النقطة، أنْ أُبَسِّط أمراً، في دائرة أصول الفقه، أراه لازماً ليستفيد القارئ ما أمكن مما يأتي، وهو يتعلق بأصناف الأحكام التي يخضع لها المسلم في حياته. فالأحكام صنفان، أولها الأحكام الشرعية، ولها شقّان، التكليفية، وهي خمسة، الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، ثم الوضعية، وهي خمسة، السبب والشرط والمانع، والرخصة والعزيمة، والصحة والبطلان. ثم الصنف الثاني وهو الأحكام العقلية، ويعنى بها الأصوليون ما هو ثابتٌ في العَقل الإنسانيّ من ضروراتٍ لا تتخَلّف، كقولنا أنّ الكلّ أكبر من الجزء، وأنه يستحيل اجتماع الضدين. وتتكون في العقل البشريّ أحكام «عادية»[١]، تربط بين هذين الصنفين وتصبح لازمة من لوازم العقل المنطقيّ.

الممكن، والمُحتمل، والمقدور عليهثلاثة أصنافٍ، تشترك فيها الضرورات العقلية مع الأحكام الشرعية الوضعية، يجب أن يتفهمها الناظر في شؤون الاجتماع وحركة التاريخ، حيث تتشابك معانيها عند الكثير من الناس، مما ينعكس على أحكامهم على الأحداث والأفكار والناس.

فالممكن، هو قسيمُ المستحيل. وذلك يعنى أنّ كلّ ما هو ليس مستحيلاً، فهو ممكن بالطبع. والمُمكنات أكثر من أن تُحصى، إذ هي كلّ ما يَتصور العقل وقوعه، بلا استحالة. ومثيل ذلك أن يطرق باب بيتٍ رجلٌ يقول أنّ قريباً لهم مات وترك لهم وللعائلة مئات الملايين من الجنيهات! وممكنٌ آخر أن تشرق شمس الغد على عبد الفتاح السيسيّ، فإذا به يشهد أن لا إله إلا الله حقاً وصدقاً، وأنّ شرع الله لابد أن يسود في بلاد المسلمين، وأنّه قرّر الإفراج عن كافة المعتقلين، وتسليم نفسه للمحاكمة حسب قواعد الشريعة وأحكامها. هذه كلّها من المُمكنات، إذ لا يُتصَور فيه استحالة عقلية. ومثل هذه المُمكنات أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة.

[١] أي تصبح من قبيل العاديّ المقبول عقلًا ومنطقاً.

أمّا **المحتمل**، فهو تخصيص من الممكن بإحتمال الوقوع. فالمُحتمل هو الممكن الذي يتعلق به سببٌ ظاهر. إذ إنّ من تلك الممكنات ما يصاحبه أحوالٌ وأسبابٌ تَرْجُح بها ملابسات تجعلها أقرب للتحقق، وأسهل في تصور الوقوع من غيرها من الممكنات. من ذلك أن يُقال لمن يطلب وظيفة ويسعى لها أنّ هناك من سيطرق بابه في الأيام القادمة بخبرٍ سارٍ، أو أنْ يقال أنّ استمرار التظاهرات سَيَسْهُم في إسقاط النظام السيسيّ الكفريّ. هذه المُحتملات لها شواهد تجعلها مقبولة في العقل، وقريبة من المنطق. فالساعي للعَمل بجِدّية، سيجد بغيته على الأرجح، والتظاهرات هي بلا شك قلاقل تسهم في زعزعة النظام تجعل سقوط النظام باستمرارها سبب محتمل من بقية الأسباب التي تؤدى لتلك النتيجة.

أمّا **المقدور عليه**، فهو تخصيص من المُحتمل بما يمكن أن يقوم به المُكَلّف[١]، سواءً كان فرداً أو جماعة. وليس كلّ مُحتملٍ مقدور عليه. بل تتحدّد القدرة على المحتملات بقدرة المُكلّفين، كما تُحْكَم بالأحكام التكليفية، طلباً ونهياً وإباحةً. فمثال ذلك أن يُطالبَ فردٌ بعينه بالإلتحاق بالجهاد، وهو غير قادرٌ عليه ابتداءً. وعدم القدرة هنا إمّا أن يكون عن عجزٍ جسدي طبيعي، وهو المرخّص فيه شرعاً، أو تأهيلي كانعدام الدُرْبَة، فيطالب الفرد بالتدريب، لكن لا يحاسب على عدم الجهاد لعدم القدرة عليه. أو يكون عجزاً نفسياً كالجبن والخوف، وهو ما يوقع في الإثم والحرج[٢]. أمّا عن الجماعة، فإنها تأثم كلها إن لم يوجد فيها من يقدر على فعلٍ مطلوبٍ كالجهاد وغيره، إلا إن كان عدم القدرة هنا يختصّ بطبيعة عامة تجعل أفرادها لا يحسنون هذا العمل ابتداءً، كما نحسب أنّ المصريين لا يُحسنون الصراعات المسلحة، سميه جهاداً أو غير جهاد، إلا المحترفين منهم كأفراد الجيش مثلاً. فهذا الطلب يُعتبر محتملاً لكنه من غير المقدور عليه بالنسبة لهم.

[١] المُكَلَّف، يعنى المسلم الذي هو تحت تكليف الله سبحانه.

[٢] وهو ما يقع هنا بين أمرين «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، وتحقق الوجوب العينيّ عليه. والفقيه يحكم حسب الحالات الخاصة، ويكون المطلوب بما هو مقدور عليه، لا بترك الأمر كلية، كأن يجاهد بالكلمة، أو بالمال، أو بكليهما.

ثم من المقدور عليه ما هو مفعولٌ، وهو ما يثاب عليه الفرد، أو متروك وهو ما يحاسب عليه، فمثال ما هو متروك مع القدرة عليه الدفاع عن النفس ضد العدو الصائل، كما يحدث في مصر من تصدي للرصاص بالصدر المكشوف مع القدرة على الدفاع عن النفس، فهذا واجبٌ مقدورٌ عليه متروك معاقب على تركه.

والأصل، هو أن يقوم الفرد بكلّ واجبٍ شرعيّ عينيّ كلَّفه به الله سبحانه. ثم يأتي من بعد ذلك أصناف الناس ودرجاتهم في اختلاف القدرات، ومن ثمّ اختلاف طبقاتهم في حساب الآخرة، بين ظالمٌ لنفسه، ومقتصدٌ ومُسارعٌ للخيرات.

وفائدة هذا التصنيف الذي ذكرنا هو تنمية قدرة القارئ المهتم بالشأن الإجتماعيّ والسياسي في بلاد المسلمين على أن يرى الأوجه المتعددة التي ينظر بها الفقيه عادة إلى الأحداث، سواءً على مستوى الفرد أو الجماعة، ومن ثمّ يحكم على أدائه أو أدائها بما يوافق حكم الشرع.

ولعلي لا أكون أعْسَرْتُ على القارئ أمرَه، فليسامحنا، ولنجتهد سوياً في التعرف على أصول النظر، ليكون حديثنا على بصيرة.

الفرق بين الشورى والديموقراطية

يقع الخلط بين مبدأ الشورى الإسلامية، والديموقراطية الغربية الوثنية، ليس بين العوام فحسب، بل حتى في أذهان كثير من الدعاة، بل من مشاهير الدعاة والخطباء!

ويأتي هذا الخلط من أمور، أحدهما قياس الشبه بينهما، مع الفارق. والاضطراب في تعريف كليهما، ثم في النتيجة المترتبة على تطبيق كليهما.

فهؤلاء المخدوعون يرون التشابه في مبدأ «الاستشارة» العامة في الديموقراطية، فيقيسونه على صورة «الشورى»، فيجمعون بينها بلا جامع حقيقي لوجود الفارق بين الاستشارتين، كمّاً وكيفاً، فيفعلوا فعل إخوة يوسف في قياسهم الباطل «قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ»، فقاسوا قياس شبه باطل.

ومبدأ الديموقراطية يقوم، نظرياً» على أن رأي «الشعب»، بكل طوائفه، على اختلاف طبقاتهم العلمية وقدراتهم الذهنية، فردا فردا، فيمن هم في سن الانتخاب، هو الرأي الذي يُشرعه الشارع، فيعطي الجاهل وزن العالم، والعاهر وزن الصالح. وهذا في أصله خطأ فادح ومقياس فاشل، إذ يسوى بين مختلفين. ثم تدخل عملية الدعاية الانتخابية، التي تزيّن للعامي الجاهل والعاهر وكافة الطبقات الدنيا، ما هو في حقيقته شر محض. وتكون النتيجة فوز من أنفق أكثر على دعايته، لا من هو أفضل لشعبه. ومن هنا أبطل كثير من العلماء مثل ويل ديورانت، أصل الديموقراطية وأسموها وهماً.

أما الشورى، فإنه لا مرجع فيها لرأي يخالف لكتاب والسنة، ولو أجمع عليه أهل الأرض قاطبة. كما أنها تقوم على اختيار النخبة في المجتمع، سواء من ناحية العلم الشرعي أو العلوم المكمّلة، بحيث يكونوا ممن عرفوا بالأمانة والتقى ونظافة اليد. وهؤلاء هم أهل الحلّ والعقد. ومن هؤلاء يتم اختيار منصب وليّ الأمر، وهم من يرشحون أعضاء الحكومة، في لجان مختصة بكل فرع من فروع إصلاح الرعية.

فالفرق بين الشورى والديموقراطية هو الفرق بين الإسلام والكفر. وعليه يقوم مبدأ شرعية الانتخابات للمؤسسات الديموقراطية كالبرلمان، فإن المرفوض فيها ليس الصندوق الخشبيّ، بل ما يمثّله من مبدأ زائف مضادٍ للشريعة.

حق الفرد وحق المجتمع، أيهما أولى المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة؟

يطرح هذا التساؤل نفسه في المقارنة بين التشريعات الإسلامية والتشريعات الوضعية البشرية، التي مصدرها الغرب.

فالغرب يزعم أن حضارته تقوم على ثلاثة ركائز أساسية، اجتماعية وهي مبدأ الليبرالية، واقتصادية وهي مبدأ الرأسمالية، وسياسية وهي مبدأ الديموقراطية. وهذه الثلاثة تأخذ بعضها برقاب بعض، لا يصلح أحدها دون الآخر. أما الديموقراطية فتحدثنا عنها.

والرأسمالية، أو نظام السوق الحرّ، كالديموقراطية، نظامٌ خدّاع من خارجه، فاسد من باطنه، يقوم على النظام الربوي الذي أسسته اليهودية العالمية، منذ أيام الرومان. وهدفه باختصار هو إيجاد طبقتين اجتماعيتين، طبقة الأغنياء، وهم المسيطرون على المؤسسات الكبرى والبنوك، وطبقة العمالة، التي تتراوح بين القادر على مصروف يومه، ومن لا يملك شيئاً البتة. والرأسماليون يعملون على إزالة الطبقة المتوسطة، لصالح الطبقة الغنية، فيزيد الأغنياء غنى، والفقراء فقراً.

أما الليبرالية، فهي الطريقة التي ترسم العلاقة بين الفرد والمجتمع. وفي ذاك النظام، تظهر الفردية كأشد ما تكون، فيُمنح الفرد حرية شبه مطلقة، يصل بها إلى حدّ التعدي على حقوق الآخرين، وعلى حقوق المجتمع. فللفرد حرية السكر والجنس بلا قيود، إلا ما هو صوريّ، يمنع شراء الخمر وممارسة الجنس إلا بعد الثامنة عشر سنة، وهو ما يتسبب في ارتفاع نسبة الجريمة، وبخاصة مع خفة العقوبات ومنع قتل النفس بالنفس. كذلك تجد الفرد يطلق الموسيقى بأعلى صوت، لا يأبه بجار ولا مريض، فحريته تعلو على حرية المجتمع.

أما في الإسلام فقد وازن الشرع بين حرية الفرد والمجتمع، فأعطى الفرد حرية يقيّدها بحدود مصلحة المجتمع، فلا تطغي أحداهما على الأخرى. فمنع الجلوس في الطريق، وأمر برفع الأذى منه، وحدّ الحدود الملائمة للجريمة بقصد الردع، فمثلاً إتلاف عضو سرق به سارق، اكتملت فيه شروط التهمة وانتفت الموانع، أفضل للمجتمع وأحرص على مصلحته الجميع، من مراعاة مصلحة الفرد السارق، وفيها ردع صارمٌ لمن تسوّل له نفسه السرقة. كذلك في الزنا، الذي يرتكبه محصن، أو محصنة، بشكل مكشوفٍ لا يُبالي، حتى يراه أربعة شهود عدلٌ معا، فهذا رجمه رادع أمثل لصيانة العرض، ومنع اختلاط النسب والتلاعب بالشرف. وقتل قاتل النفس التي حرّم الله، فيه إقرار مبدأ عظيم شرعا وعقلاً، وهو أن «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ

يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ». هذا شرع الله كما أنزله على أهل الكتاب، وكما أقره في شريعتنا الخاتمة، ونبّه أن من لا يفعل ذاك فهو عين الظلم الأكبر، المضاد لحكمة الله والخروج عن طاعته، فأتى بوصف الظلم، لما يكون من تعدٍ من الأفراد على حق المجتمع في الصيانة والصلاح.

خاتمة

الحمد لله سبحانه، الذي مهد لي الطريق كيّ أنهي هذا العمل، الذي راودني منذ عقود، والذي كانت مادته بين بديّ لسنين عدداً. لكن الله سبحانه جعل لكل شئ وقتاً معلوماً، سبحانه.

ومادة هذا البحث، ليست لدارس علمٍ بذاته من علوم الشريعة. بل هو لمن تزوَّد بقدرٍ كافٍ من العلوم الشرعية، ثم انتضت همته للنظر في منهج يعرض له، في موضعٍ واحد، أهم السبل التي الفكرية والقالب العقلية التي يجب ألا يحيد عنها في نظره واستدلاله على أمر شرعيّ، سواء كان حكماً أو فتوى.

أما وقد مرّ على إصدار أول كتاب لي «الجواب المفيد» أربعون عاما بالتمام، فإن هذا البحث يتمم عملنا في التدوين بإذن الله تعالى، لعل الله أن يجعلها مقبولة لديه، مرضية عنده، لا يُبتغى بها إلا وجهه.

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، هو حسبي في الدنيا والآخرة

والصلاة والسلام على الحبيب المصطفي، أتم الصلاة وأكملها.

د طارق عبد الحليم

٢١ يونيو ٢٠١٩ – ١٨ شوال ١٤٤٠



هل يمكن أن يُقبل العمل المكفّر بدعوى الإكراه؟

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وآله ومن والاه، وبعد

كنت قد قدمت بحثاً كاملاً في أمر الضرورة والإكراه في الشريعة[١]، وكان في ثناياه ردّ على بحثٍ لطالب علمٍ، أراد أن يثبت أنّ العمل المكفّر يُعذر فاعله في حالة الإكراه، إذ أخرجه من صورة الإكراه إلى صورة الضرورة، بعد أن جهد، عبثا في فصلهما البتة، ثم جعل الضرورة تبيح المحظور، قولا وعملاً! وسأنقل غالب ما أتي في بحثي ذاك[٢]

[١] الضرورة والإكراه في الشريعة الإسلامية، د طارق عبد الحليم https://t.me/THaleem100research بحث رقم ٧٥ في سلسلة المائة بحث

[٢] ثار في الأيام القليلة الماضية موضوع «الضرورة»، بين عدد من المتكلمين في الشأن الشاميّ، قاصداً إلى تطبيقها على بعض الاجتهادات السياسية، بطريق التشابه والتأويل. وقد كنت كتبت هذه الفقرات في هامش في كتابي «الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد» المطبوع عام ٩٧٩١،(ما بين القوسين)، لمناسبته لذاك الموضوع.

والضرورة هي مرتبة من ثلاث مراتب تقع فيها جملة الأحكام الشرعية، بأنواعها الخمسة، وهم الضرورة والحاجة والتحسين. ولكلٍّ تعريف وحدود في الشريعة.

ويحدث كثيراً من الخلط، خاصة بين الضرورة والحاجة، نظراً للّغة الدارجة في الترادف الاستعماليّ للكلمتين، وكذلك من حيث أن أحكامها تتغير بين الفرد والجماعة. وموضع هذا في علم الأصول.

وللضرورة شكلان، إما أن تكون بفعلِ قاصدٍ بشريّ، أو بفعل كونيّ قدريّ. وأكبر أشكال الفعل البشريّ هو الإكراه، ومن ذلك ركّزنا عليه في هذا المحلّ. أمّا الفعل القدري الكونيّ، فمثل أن يخرج رجلاً عارياً من بيته، هارباً من حريق هائل، فهذا مكره على الخروج عارياً. أو أن يأكل الخنزير ويشرب الخمر في صحراء التيه، وهذه الأمور لا جدال فيها. وننقل الهامش فيما يلي، حتى يمكن الله من إخراج بحث أكثر اكتمالاً، إن دعت الحاجة.

(نظرًا لأهمية عارض «الإكراه» فيحسن بنا أن نُجمل فيه القول لبيان معناه الشرعي ودائرة تأثيره :

تعريف الإكراه: وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه .

ويتضح من هذا التعريف الفرق بين الإكراه والضرورة، وهو أنه في حالة الإكراه يدفع المكره إلى إتيان الفعل شخص آخر ويجبره عليه. أما في حالة الضرورة فإن الشخص يوجد في ظروف ضرورية تحتم عليه فعل المحرم دون تدخل من أحد.

أنواع الإكراه:

ينقسم الإكراه إلى نوعين:

(أ) الإكراه الملجئ: وهو الذي ينعدم فيه الرضا ويفسد الاختيار. فلا يكون المكره فيه راضيًا عما يفعل ولا يستطيع اختيار غيره، وهو معنى الضرورة.

(ب) الإكراه الناقص: وهو الذي ينعدم فيه الرضا ولا يفسد الاختيار. والإكراه الملجئ أو التام هو موضوع بحثنا.

حدود الإكراه : وهو ما يخشى معه هلاك النفس أو تلف عضو من الأعضاء أو الضرب الشديد المؤدي إلى أحدهما. هذا إذا وجه الوعيد إلى نفس المكره، وأما إذا وجه إلى غيره فإن فيه خلافًا:

- ـ إذا وجه لأجنبي: فيرى المالكية وبعض الحنفية أنه ليس مكرهًا ، بينما يرى البعض الآخر من الحنفية أنه إكراه.
- ـ وإذا وجه إلى الأب أو الابن : فيرى الحنابلة والشافعية وبعض الحنفية أنه إكراه.
- ـ وإذا وجه إلى اتلاف المال : كان ذلك إكراهًا عند مالك والشافعي وأحمد إذا كان المال كثيرًا . وليس إكراهًا عند الحنفية لأن محل الإكراه عندهم الأشخاص لا الأموال.

شروط الإكراه:

- أن يكون الوعيد بأمر حال أي سيقع على الفور، فإن كان بأمر بعيد الوقوع فلا إكراه لإمكان دفع الضرر عن المكره.
- أن يكون المكره قادرًا على إنفاذ وعيده، كأمر الزوج لزوجته ، أو أمر السلطان إن علم أن المخالفة له يترتب عليها حالاً الإهلاك والإتلاف.
- أن يغلب على ظن المكره أن الوعيد سيحل به إن لم يفعل ما أكره عليه. ومن الحنابلة من اشترط وقوع بعض العذاب ليثبت الإكراه وإلا فلا إكراه هناك.

ما يباح بالإكراه :

يباح به كل فعل محرم ، كأكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان. فإن ثبتت عوامل الإكراه الملجئ لم يحكم بكفره لمجرد تلفظه، وإن لم تثبت عوامل الإكراه الملجئ ، فيحكم بكفره ظاهرًا حتى لو ادعى وجود الإكراه ، فإن التلفظ بالكفر يعتبر أصلاً عملاً مكفرًا، ولا يستثنى من ذلك إلى من ثبت وقوع الإكراه الملجئ عليه فعلاً، فإن لم يثبت الإكراه عاد الفعل إلى تأثيره وحكمه الأصلي.

قال تعالى: {من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب أليم} النحل : ١٠٦ . يقول ابن تيمية «صار من تكلم بالكفر كافرًا إلا من أكره فقال بلسانه كلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان» (الصارم المسلول صـ ٤٢٥

ما لا يباح بالإكراه ولا الضرورة:

- القتل أو الضرب المفضي إليه: فلا يباح إجماعًا .
- الزنا ، فلا يباح للرجل المكره على قول المالكية والحنابلة، ويباح على قول الشافعية والحنفية.
- وعند مالك لا يصح النطق بكلمة الكفر إلا عند التهديد بالقتل فقط ، أما قطع الأعضاء أو غيره فلا يعتبر إكراهًا عند المالكية للنطق بكلمة للكفر.
- وفي الإكراه على الكفر عموماً، فإن التقية تكون باللسان وليست بالعمل، فإن التكلم بها فيه معصية جائز للتقية ، وليست المشاركة في عمل الكفر بتقية.

يقول ابن كثير نقلاً عن ابن عباس «ليست التقية بالعمل وإنما باللسان» وذكرها عن العوفي والضحاك وأبي العالية وأبي الشعثاء، والربيع ابن أنس.

وقال الطبري نقلاً عن الضحاك «التقية باللسان: من حمل على أمر يتكلم به فيه لله معصية فتكلم به مخافة على نفسه ، وقلبه مطمئن بالإيمان فلا إثم عليه. إنما التقية باللسان».

وقد روى هذا عن الحسن البصري والأوزاعي وسحنون ومحمد بن الحسن وهو قول ابن عباس.

وقد روي عن مالك والشافعي أن الرخصة تكون في القول والفعل معاً.

وقد يكون ذلك فيما يختص بأفعال المعاصي ، فإن ارتكابها أخف من احتمال القتل مثلاً. بشرط عدم القتل أو الزنا بالغير كما ذكرنا، أما في أعمال الكفر فيبدو أنها خارجة عن مقتضى قولهم فلا تحل بإكراه كغيرها من الأعمال ، على تفصيل في المذاهب المختلفة . فليس بتقية مثلاً أن يدل الرجل على عورات المسلمين ومقاتلهم من مجرد التهديد ، بزعم أنه مكره.

نعم، اعتبار الأمر الواقع وتقديره ضروري في مثل هذه الحالات ، فهناك حالات مثلاُ يتعرض فيها المرء إلى درجة من التعذيب الشديد الذي يبلغ حدًا يفقد معه المرء إرادته تمامًا ، فيتحدث أو يقوم بما يملي عليه وهو غير مالك لنفسه ولا عاقل لما يصدر منه. ففي حق مثل هذا قد يكون دخول الرخصة على الفعل تحت باب الإكراه .

وعلى كل فإن تقدير عوامل الإكراه ومدى تأثيرها لا شك تختلف من حالة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر، وقد يصعب كثيرًا الحكم بصحة وقوع الإكراه المبيح لقول أو فعل ما هو كفر.

وقد ذهب محمد بن الحسن الشيباني إلى القول بأن من أظهر الشرك، حتى لو كان مكرهاً، فإنه مرتد في ظاهر أمره، حتى وإن كان فيما بينه وبين الله ما زال مسلمًا. ولسنا نرى هذا القول بمنصور بأدلة الشرع.) اهـ

أمّا عن تطبيق هذه الأحكام على مناطاتها في الأزمة الشامية، فيحتاج إلى تفصيل فيما يدعيه البعض من صلة تصرفاتهم بموضوع الضرورة.

ليكون الحديث هنا متكاملاً لا يحتاج قارئه أن يرجع إلى مواضع أخرى.

التعليق على البحث المنشور

وقد اطلعت على بحث لباحث الشرعيّ، عنوانه «أثر الضرورة في مسائل التكفير».

والحق أقول، إنني لم استوعب ما يريد الكاتب اثباته في البحث إلا بعد عناء، حين وصلت إلى ترجيحه بين المذاهب المختلفة فيما قرر أنه قاعدة أصولية. فإن الحديث متداخل، وليس فيه، كما في الأبحاث الأكاديمية، مقدمة تشرح الهدف وتقرره، بل مجرد ثبت للموضوعات التي تأتي في سياقه، وسؤال في قاعدة ذكر أنها من قواعد الأصول، ولم أرها بعنواها الذي وضعه لها في القواعد الأصولية. ولعل الباحث أن ينتبه إلى هذا في بحوثه التالية، فهو عرف مستقر عند الباحثين الأكاديميين، وهو مفيد بذاته لمنع الاضطراب في فهم الغرض من البحث.

والمسألة التي أراد الباحث أن يناقشها تقع في باب الإكراه بدرجاته، وهو في كثير من أبواب الفقه، وفي مباحث أهلية الوجوب، سواء كانت أهلية كاملة أو ناقصة، في علم الأصول.

والحق إنني وجدت الباحث قد تعسّف تعسفاً شديداً في جرّ الأدلة التي يستدل بها على ما أراد، مع ضعف واضح في الردّ على مخالفيه، بل يكاد يكون كلّ ردّ جاء به إما مردود عليه، أو ليس في موضع المسألة.

وقد حاول الباحث، جاهداً أن يثبت أن الضرورة غير الإكراه، حتى يُخرج مدلول الآية الكريمة» من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم»، من أدلة معارضيه فيما أراد إثباته.

والآية نصّ في أنّ المقصود هو الإكراه الملجئ في أعلى درجاته، وهو ضرورة بطبيعة الحال والعرف والاصطلاح. ثم إن الأمر فيه يقع بين القول والفعل، وفعل الكفر غير مباح

كما هو معروف من ثوابت العقيدة وأدلة الشرع وإجماع العلماء، الذين نقل عن أكابرهم ثم ردّه! بل ولا حتى ما هو من الأعمال التي هي أقل من أعمال الكفر مثل أن يُكره المرء على قتل نفس مسلمة، وحتى فعل الزنا قد اختلفوا في إمكان وقوعه والإكراه عليه، فالمقصود هو التلفظ بكلمة الكفر، لا عمل الكفر بلا خلاف.

وقد حاول الباحث عبثا أن يثبت غير ذلك.

انظر إلى استدلاله بحادثة محمد بن مسلمة رضي الله عنه، فإن رسول الله ﷺ قد أقره على التحدث بما يؤذيه، لا على فعل ما يؤذيه، ﷺ، أي القول بكلمات كفر، فأين موضع الاستدلال هنا؟ إن كان يريد إثبات أن ذلك يعني أنه ﷺ أباح التلفظ بالكفر دون إكراه، بل لضرورة مصلحة، فلا مشاحة، ولم يخالف في ذلك ابن تيمية ولا غيره، إلا في ذهن الباحث، لكن وجه الاستدلال لا يتعدى أنّ الإقرار والضرورة يترادفان، وأنه في كليهما لا يكون الكفر إلا باللسان، مع اطمئنان القلب، لا بالعمل.

لكن، ما أن وصلت إلى نهاية البحث، حتى أدركت أن البحث برمته، لا قيمة له على الإطلاق! فإنه قد قام على فرضية لا وجود لها، افترضها الباحث، ثم بات يستدل عليها، فخدع بها القارئ غير المتبصر، وأوهم أنه هناك في أقوال العلماء فريقان، فريق يقول باعتبار الضرورة في مسائل التكفير، كما وضع لها عنوانا، واعتبره من قواعد الأصول! وفريق لم يعتبر الضرورة في مسائل التكفير. ثم ذهب يستدل من أقوال الإئمة، يختار ما يشاء منها، ينسبه إلى فريق منهما، ويتخير ما يجد فيه تشابه في الكلمات، فيلحقه بالفريق الآخر. ومن هنا تجد أن من استشهد بهم على أدلته في إثبات أن الضرورة معتبرة في مسائل التكفير، أقل عدداً، وأقل شأنا من الذين سرد أقوالهم الشهيرة في غير ذلك، حتى إنه انتهى في الاستشهاد إلى ما كتب أحد صغار العصر، المعروف بأبي بصير الطرطوسي! ومن يستشهد بما دوّن مثله، فقد خلع ربقة العلم من عنقه!

هذا تدليس خطير، غاية في الخطورة. فإن موضوع البحث موضوع مزوّر. فليس في الأمر قولين، على الإطلاق، بل إن ما عناه المشايخ عبد الرزاق عفيفي وعبد العزيز بن باز،

والسبكي وغيرهم هو عين ما عناه ابن تيمية وابن القيم والسبكي وكافة من نقل عنهم الباحث، بالتمام. الفرق هو في اختلاف مقاصد الكلام واختلاف الكلمات، لا أكثر...

انظر في تلك الأقوال التي نقلها «قال الإمام السبكي رحمه الله في الأشباه والنظائر:» قد علم أن لبس زي الكفار، وذكر كلمة الكفر من غير إكراه كفر؛ فلو مصلحة المسلمين إلى ذلك، واشتدت حاجتهم إلى من يفعله، فالذي يظهر أنه يصير كالإكراه»، وهذا هو عين الضرورة، فهي معتبره عنده رحمه الله .

قال الفيروزآبادي الإمام اللغوي الفقيه في «بصائر ذوي التمييز» وهو يعدد معظم ما اشتملت عليه سورة النحل، فذكر منها:» والرّخصة بالتّكلم بكلمة الكفر عند الإِكراه والضَّرورات». اهـ

فما الذي ينكره ابن تيمية أو غيره ممن صنفهم في التقسيم الذي اخترعه (من يعتبر الضرورة ومن لا يعتبرها)، من هذا الكلام؟

أولاُ، فإن قول السبكي يعني أنه إن كانت هناك مصلحة للمسلمين، تشتد اليها حاجتهم، فهي «كالإكراه» من ثمّ تأخذ حكم الإكراه، فهي والضرورة سيّان عنده، بدلالة كاف المماثلة، فإذا بالباحث قد جعلها أمر غير الإكراه، قال «بل هي الضرورة عينها»، فهما بلا فرق في حقيقة الأمر ،إلا عند من تمسك بتقسيمه الذي اصطنعه.

كذلك قول الفيروزآبادي، فقد جمع بين الإكراه والضرورات، والإكراه الملجئ، كما عرفنا،أحد أشكال الضرورة، فهو منطقيا من باب ذكر الخاص والعام وعطف أحدهما على الآخر، بلا فرق. كما أنه تحدث عن النطق بكلمة الكفر، لا غير ذلك.

لكن الرجل يستميت في أن يجعل هناك فرق أصليّ بين الأمرين، ويدعم ذلك بفرض أن هناك قولان فيه، ومن سوء حظه أن أدلة من جعلهم في القسم الأول هي المُحكمة، وما جاء في القسم الثاني، أفضل أحوالها التشابه، كما يحدث في أقوال كثير من الأئمة، لسبب أو لآخر.

ثم انظر إلى أيّ هاوية تردى الباحث ليصل إلى نتيجته التي قررها، وهي إثبات أن الضرورة لها أشكال أخرى، وأنها لا تقع تحت أحكام الإكراه فلا يُكتفى فيها بالقول بل وبالعمل كذلك، ما قاله شارحاً لكلام ابن القيم في حادثة محمد بن مسلم «وهذا ليس من الإكراه المتعارف عليه عند الفقهاء بل هو من جنس الضروريات، وعليه فإن أصحاب هذا القول يرون جواز الكفر اذا اشتدت الحاجة إليه حتى أصبح ضرورة لابد منها» اهـ

...سبحان الله، ما هذا الخرف والانحراف؟ أيقال أن هؤلاء الأئمة يرون جواز العمل بالكفر، لسبب من الأسباب؟ أين التقييد في أشكاله؟ أيرون الكفر مطلقاً؟ أيرونه بالقول والعمل؟ أيرونه بالقول فقط؟ أيكون مع عدم اطمئنان القلب بالإيمان؟ أين موضع هذا في كلام أيّ ممن قال بأنهم من القسم الذي اخترعه، من القائلين باعتبار الضرورة في مسائل التكفير لديه؟ من يجرؤ على مثل هذا القول؟ نعوذ بالله من الخذلان.

انظر إلى محاولة الباحث تلفيق التفريق بين أقوال العلماء حين ينكر أقوال ابن تيمية وابن القيم في نقل إجماع العلماء على أن النطق بالكفر لا يكون إلا في حال الإكراه، نقل الباحث « قال ابن تيمية:» لا خلاف بين المسلمين أنه لا يجوز الأمر ولا الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض، بل من تكلم بها فهو كافر إلا أن يكون مكرها فيتكلم بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان». وقال ابن القيم : «ولا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض إلا المكره إذا اطمئن قلبه بالإيمان» اهـ

من قال إن ابن تيمية لا يقصد أن الضرورة تدخل في كلمة الإكراه التي ذكرها؟

الإكراه الملجئ والضرورة الملجئة مترادفان. الفرق بينهما في منشئهما، لا في مسماهما أو حكمهما.

فمنشأ الإكراه هو:

١. بالنسبة للفرد: إملاء فرد على غيره، وهو ما يجعل نطقه بالكفر ضرورة. ومصدر الضرورة، التي لا يتسبب فيها فرد، هو إما ما يقع على فرد قَدَراً، ويكون معه فقد النفس أو الولد أو العرض، أو ما يقع مخلاً بأي من ضرورات الشريعة في مقاصدها الخمس،

٢. أو ما يقع على جماعة، وهو ما يتغير بحسب درجة الحاجة أو الضرورة، فالحاجة الشديدة تنزّل منزلة الضرورة في حالة النوازل العامة، ويكون بالتعرض لأذى شديد، أو لفناء أو استئصال هو حكم الضرورة في حقها. ولا يكون بعمل الكفر، إذ لا يصح عقلا عمل الكفر أصلاً من جماعة. لكن ما يكون فيها هو الرضوخ السلبيّ لما هو كفر، مثل السكوت على حكام الكفر، والرجوع اليهم بصفة فردية، لاسترداد حقٍ، مع عدم اطمئنان القلب لتلك الأحكام السائدة والرضا بها. أما أن يقال إن الجماعة إذا قعت عليها ضرورة، جاز لها أن تدخل في النصرانية كافة، وأن تدعو اليها وتتبناها، فهذا في حدّ ذاته كفر قائم بنفسه والعياذ بالله.

وأما ما جاء من أقوال عن أنّ من ضاع حقه ولم يجد إلا المحكمة الوضعية تأتي له به، وهذا ما نصرناه وذهبنا اليه في بحث سابق لنا، فهذا لا دخل له بما يريد الكاتب إثباته، إلا متشابها. فإنه، بالتسلسل المنطقي وعملية «التكامل» الرياضي لهذا المنطلق، فقد يُسلب أحد ثوباً، فيرجع إلى محكمة وضعية لاسترداده، لعدم وجود المحكمة الشرعية، وهذا يعتبره الباحث ارتكاب مكفّرٍ لضرورة!!! استرجاع ثوبه المسلوب ضرورة! يجوز الكفر لاسترجاع الثوب المفقود! أي منطق هذا؟ المخرج الوحيد من مأزق الكاتب أن هذه الصورة لا تنتمى لما نحن فيه أصلاً، ولا تكفير فيها، إذ هي ليست صورة الرضا بالأحكام الوضعية، ولا تشريعها ابتداءً، ولا نصرتها. إنما هي استخدامها في موضع فرديّ جزئيّ لتحقيق مقصد شرعيّ سواء استرجاع درهم، أو إنقاذ نفس.

ولا يحتاج التنويه إلى أن الباحث قد رخص لكافة طواغيت العصر، بهذه الأقوال المشتتة المفتتة، ادعاء إنهم واقعون تحت ضرورة تبيح لهم الكفر كما عبر بنفسه وكفاه عبثا في العلم.

لا أريد أن أطيل عن ذلك، فليس من داع أصلاً للإطالة، بعد أن رأينا أن البحث كله مؤسس على تقسيم وهميّ، ليصل به الباحث إلى نصر قول على قول، وليس هنالك إلا قول واحد، تتلاعب به المساقات وتنحرف به العبارات لتصل به إلى غرض مناف للشرع.

ونثبت هنا خلاصة ما وصلنا اليه في البحث الذي أثبتناه في الهامش، وهو:

١. أن الإكراه والضرورة يأتيا مترادفين في بعض النصوص من حيث أن الضرورة تُنشأ إكراها، وأن الإكراه يُنشأ ضرورة، ويأتيا بمعنى مختلف حين يكون الحديث عن منشئهما، فالضرورة تكون فيما ليس فيه عمل بشري، والإكراه يكون فيما يأتي بتهديد بشري مباشر.

٢. أن الإكراه على الكفر لا يكون إلا بالقول، لا بالعمل، وهو الصحيح. بل من الأعمال مما هو دون الكفر ما لا يُقبل فيه صورة الإكراه، مثل الزنا عند بعض الفقهاء.

٣. هل يمكن أن يكون رأس المنظومة الحاكمة مكرهاً؟

فكما رأينا، أن الحاكم هو رأس منظومة متكاملة، تشمل مؤسسات اقتصادية وسياسية وعسكرية، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة، فبكلمته تتحرك الجيوش، والأمن الداخلي والمخابرات الجنائية والعسكرية، ويُقتني السلاح والعتاد. فهو، بطبيعة الحال، في بلاد كمصر وتركيا وكلّ كيان متحكم في أرضٍ ومؤسسات قائمة ثابتة، ومجالس سياسية وإدارية وتشريعية، تسن القوانين وتنفذها، هو حاكم متمكن في أرضه، لا يتعرض لإكراه، خاصة الإكراه الملجئ المفضى لإباحة التلفظ بكلمة الكفر.

فإن قيل، فماذا عن الإكراه الجماعيّ، ألا يصح أن تكون الجماعة كلها، وهو رأسها، تحت تهديد بالحرب، أو بالعقوبات الاقتصادية، أو غير ذلك، مما يُلجأ الحاكم إلى الإبقاء على المنظومة الكفرية؟ قلنا: وهل أتى زمن في الماضي، أو هل ننتظر زمنا في المستقبل

القريب أو البعيد، لا يتعرض له سكان منطقة ما، على أي دين كانوا، ألا يتهددهم عدو لهم؟ ماذا عن كوبا، وماذا عن كوريا الشمالية، وماذا عن تشيلي؟ ثم ماذا عن الفرس والروم في عهد المصطفى صلى الله عليه وسلم؟ أم يعتبر أصحاب هذا القول بإكراه الجماعة، أن تلك قصص نرويها في فلكلورنا الشعبيّ، لكننا نعيش بكود آخر، هو كود الجبن والاستسلام؟ أليس هذا ما واجه نبينا صلى الله عليه وسلم في أيام المدينة المنورة؟ أليس هذا ما واجه عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم بعدها؟ حروب لا تنقطع. ثم كيف أنّ العراق قد صمدت لحصار اقتصادي سنين عدداً، رغم الأهوال التي واجهتها، ثم دخلت حربا بعدها، لكنها حربٌ دون عقيدة. كيف صمدت إيران المجوس على الحصار سنوات طوال، ثم إذا هي تنتشر كالسرطان في الجسد السنيّ؟ كيف تصمد كوريا الشمالية ضد حصار أمريكا لها؟

ثم، أين الإكراه في موقف رسول الله ﷺ إبّان غزوة الخندق؟ لو صحّ إكراه لكان أولى به أن يتصرف بموجبه في تلك الغزوة التي كادت أن تستأصل شأفة المسلمين!!

سبحان من قال «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (٤٦)» التوبة. وما ثبطهم الله سبحانه إلا بدعاوى بعضهم، كالتي نسمعها تتردد أيامنا هذه، من القوة الصليبية والإلحادية، وعدم إمكان التصدى لها، إلا بالخضوع وإدعاء الإكراه.

إن هذه الدعاوى، تقوم على وهمٍ لا أساس له، من أن هناك إكراه جماعيّ، وأن هناك صواعق ستسقط من السماء لو أعلنّا عقيدتنا، وخرجنا بها على أعين الناس.

ثم كيف يكون إكراهاً، وحكام المسلمين، كافة، بما فيهم الترك، يعتبرون أنّ دعوتنا هذه دعوة إرهابية، وأنها مناهضة لحكمهم وعروشهم عند العرب، ومناهضة للديموقراطية العلمانية عند الترك؟ أين الإكراه في هذا التصرف؟ أين صفة الإكراه هنا؟ مصلحة الإبقاء على منظومة الكفر خوفا من الصواعق المرسلة والحصار المميت والتجويع المتوقع والسيف

المُسلط على رؤوس الحكام؟ أهذا منبع الإكراه؟ وكيف يرتفع مثل هذا الإكراه، والأجيال تتوالد على أن دعوتنا إرهابية، وأنّ السلمية هي الطريق، وأن الديموقراطية هي الحل، وأن الشريعة ليست ملزمة لحاكم أصلاً؟

ليس هناك إكراه على شعب ولا على حاكمٍ. بل هو إيمان راسخ منهم بما يفعلون من قتل للدعوة، وتبنى لحكم الجاهلية.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

د طارق عبد الحليم

٢٧ ديسمبر ٢٠١٨ – ١٩ ربيع ثان ١٤٤٠



الغاية والوسيلة .. في التصور الإسلاميّ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه

يعلم الكثير من الناس عن المبدأ السياسي، الذي دونه ميكيافيللي الإيطاليّ في القرن الخامس عشر في كتابه الأشهر «الأمير»، وهو المذهب القائل بأنّ «الغاية تبرر الوسيلة»، والذي أصبح هو عمود السياسة الغربية منذ حينه إلى يومنا هذا. وهو مذهب، أصح الأقوال فيه، أنه واقعيّ نفعيّ، يتعدى المبادئ الراسخة، ليصل إلى نتائج يراها صاحب المبدأ ومن يطبّقه، أنفع وأفيد.

ولكن هذا المذهب، تحت المجهر الإسلاميّ، وحسب قواعد الشريعة ومقاصدها، لا يصح بإطلاقٍ، إلا في حالة واحدة وهي أن تتطابق الغاية مع الوسيلة، في مصدرهما، وهو الشرع وأحكامه وقواعده وكلياته.

فإن خرجت الغاية، أو المقصد بالتعبير الأصولي، عن الشرع، لم يصح الفعل وإن صحت الوسيلة، كما في أفعال المنافقين مثلاً. وانظر إلى قوله تعالى «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» المنافقون ١. فهناك صحح الله سبحانه القول الظاهر، الذي هو وسيلة المنافقين لبيان الإيمان، ثم أوضح مخالفة الغاية أو المقصد، إذ هم ليسوا بمؤمنين على الحقيقة.

وإن خرجت الوسيلة عن الطريق الشرعي وأحكام الشريعة، لم يصح الفعل، حتى وإن أدى إلى الغرض المطلوب. وانظر إلى كافة أحكام الحيل غير المشروعة، مثل حكم «المُحلل»، فالوسيلة صحيحة ظاهراً من حيث كتابة عقد زواجٍ شرعيّ، ولكن العمل لا يصح من حيث أن قصد الشارع

هو أن تقوم علاقة زوجية صحيحة جديدة بين المرأة ورجل غير طليقها، لتكون فرصة لها في إقامة حياة زوجية متينة. وهو ما لم يتحقق بالوسيلة غير المشروعة.

فالغاية والوسيلة إذا، في التصور الإسلامي، يجب أن يطابقا الشرع، وأن يخرجا من مشكاته.

فإذا نظرنا إلى ما يجري اليوم، على الساحة السياسية، من تصرفات تلك الجماعات الإسلامية، التي نبت عن الشرع الحنيف، وشذّت عن الهدي النبوي، نجد أنّ نبوّها وشذوذها مصدره اتبّاعها للمبدأ الميكيافيللي، وإن لم يدركوا ذلك، أو أدركوا وأعرضوا عن تصور مآلاته!

وتلك الجماعات السياسية على الحقيقة، الإسلامية اسما ومظهراً، تتخذ من المصلحة، التي هي في التعبير الفلسفي «المنفعة» مقصداً، ويتكؤون على الدليل الشرعيّ الأصولي «المصلحة المرسلة» لتبرير اعتناقهم لذلك المذهب، على الحقيقة، بغض النظر عن مطابقة الوسيلة للشرع أو مخالفتها له، حيث راقت في أعينهم «إمكانية» تحقق مقصدهم «المشروع»، فغضوا البصر عن الوسيلة التي يتخذونها، والطريق الذي يسلكونه، والمناهج التي يتبعونها، ظنّا منهم أن مقصدهم وغايتهم «المشروعة» ستتحقق بذلك!

يتخذ هؤلاء الديموقراطية وسيلة، يدعمون مبدأها، ويدعون لها، تحت ستار الشورى! كذلك يبررون ويمررون التفاوضات المريضة المغرضة والمؤتمرات العميلة، التي لا تهدف ابتداءً إلا لصالح العدو الصائل، تحت شعار المصلحة، ومراعاة الواقع، الذي هو عين المذهب الميكيافيللي.

وهذه الوسائل لا اعتبار لها في الشريعة الإسلامية، من حيث إنها إما أصلها ممنوع كما في الديموقراطية التي هي، كما يعلمها أربابها، حكم الشعب للشعب، أو ممنوعة باعتبار مآلاتها كالتفاوضات والمؤتمرات التي يُملي فيها العدو رغباته وأهدافه، دون معارضة من المشاركين «المسلمين» لعدم القدرة على المعارضة بسبب الضعف وعدم إعداد العدة، بل إنكار الوسيلة المشروعة التي هي «وأعدوا»، واعتبارها ليست من شرعنا، وإسباغ ألفاظ مغرضة مسممة عليها «كالإرهـ.اب». والنتيجة في كل الأحوال هي زيادة السيطرة العلمانية وتمكن العدو الصائل عسكريا وسياسيا، ومن ثم تحطيم القوة الاقتصادية وتفكيك المجتمع. وانظر حال مصر وتونس والشام في العقد الأخير، وللعجب هو عقد الربيع العربي!!! فكيف يكون إذن خريفه!؟

ويزعم أفضلهم طريقة إن هذا تكتيك مؤقت لحين التمكن! ولكن الواقع الذي يتحدثون عنه، لو أنصفوا يكذّب دعواهم أيما تكذيب. فإن هذه الوسائل لم تنجح قط في أي مكان طُبقت فيه. بل كانت باباً لمزيد من الانهيار كما ذكرنا. فأين البعد الواقعي الذي هو أساس مذهب المنفعة الميكيافيللي؟! لماذا لم تنجح هذه الوسيلة في مصر بعد ثلاثة أرباع قرن من محاولات الإخوان الخاسرين؟ لماذا نرى التوجه السياسي التونسي الديموقراطيّ يدعو ويسعى ويحفد، تصريحا لا تلميحا، بنشر العلمانية في بلادهم، على يد العلماني الغنوشي وحزب النهضة المزعومة؟! لماذا تقوض الجها.د السوري بعد أن تبنّت هيئة التخريب هناك موالاة الأتراك وتبني الديموقراطية وموالاة العلمانية صراحة، بل ومحاربة من يدعو لتبني الوسائل المشروعة؟!

لن يفلح قومٌ اتخذوا وسائل محرّمة، بدعوى الوصول لأهداف إسلامية. قال تعالى «إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ» يونس ٨١. فهؤلاء مفسدون لا

مصلحون. والغاية لا تبرر الوسيلة إن لم يكن كلاهما مشروعا بذاته، أصلا أو مآلاً. والحرام لا يوصل إلى تحقيق واجب، بل هو مرفوض حتى لو لو أدى غرضه، فسادا أو بطلاناً.

د طارق عبد الحليم

٢ أغسطس ٢٠٢٠ – ٣ ذو الحجة ١٤٤١



دراسة حول
المرونة في السياسة الشرعية .. والوضع الدولي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وبعد

(١)

لا شك أن فهم الواقع وتقديره، ومن ثمّ التعامل معه، هو نصف الشريعة. فلا يمكن لفقيه أو عالم أن يغض الطرف عن واقعه، أو ألا يكون على بينه منه، ثم يصدر الفتاوى، سواءً كانت خاصة لفرد أو عامة لأمة. والأخيرة هذه، هي ما نقصد من مقالنا هذا.

الواقع الدوليّ في غاية التعقيد والتشابك، على سهولته ويسره. فهو سهلٌ واضح المعالم حين تقسمه إلى شقين، شقٌّ معاند للشرع كاره للإسلام، وهو كافة الحكومات في عالمنا اليوم، شرقاً وغرباً. وشقٌّ محبٌ للإسلام، حريص عليه، راغب في الحياة بحسب قوانينه وتصوراته، وهو أقل الأقلية في خضمّ الشعوب المسلمة في الشرق.

لكنه واقع معقدٌ متشابك، حين يريد المهتم بأمر تلك القلة أن يتعامل معه، ليحقق ما يهدف اليه. إذ وجود الهدف لا يعنى إمكانية تطبيقه، من حيث توفر الشروط ووجود الموانع ودرجة قوتها. وهذا اللون من الفقه، فقه الواقع بشقيه، أعنى الحكم الشرعي والواقع الدولي، هو ما يسمّى السياسة الشرعية.

وعملية المزج بين الحكم الشرعي والواقع العمليّ للخروج بفتوى، أي طريق التعامل في مسألة معينة، يسبقها تحديد الحكم الشرعيّ الملائم للتطبيق من حيث إدراجه في بابه الفقهي، أو تحت قواعده الكلية، وفهم الواقع المتشابك المعقد، بكلّ أبعاده، كما ذكرنا.

وقد اختلف الناظرون في زمننا هذا، في مسائل السياسة الشرعية، وتضاربت أنظارهم واختلفت فتاواهم، ومن ثم تعارضت الطرق التي يسلكونها على أرض الواقع. وما ذلك إلا

بسبب ضعف أو قوة لدى الناظر في الجانب الشرعي، أو غبش وضبابية في فهمه للواقع، أو كليهما، مع هوى مسبق مترصد بالعقل والقلب.

وقد سمعنا في العقود الأخيرة نغمات يرددها عدد من العاملين في حقل الحركة الإسلامية، والمتصدين لأمور «الأمة» العامة، تدعو إلى «المرونة» في التعامل مع الواقع، وفي اعتبار معطياته بشكلٍ واقعيّ لا خيال فيه ولا شطط.

وقد قامت جماعات بأكملها على أساس من تلك «المرونة» كجماعة «الإخوان»، ووليدتها غير الشرعية «السرورية». وقد أقصينا الجماعات السلفية السلطانية من هذه المرونة، إذ ليس أتباعها في حاجة أصلاً للتعامل مع واقعٍ هم يرونه لا مخرج منه كما هو اليوم، فيستسلمون له بكامل معطياته، ويزعمون أنه في حاجة للإصلاح لا للتبديل! وكيف تصلح كبداً مقروحة بسرطان خبيث انتشر فيها، وفيما حولها، إلى العمق؟!

وكان من جرّاء الإحباط الشديد لدى أبناء السنة، من محبي الإسلام، الراغبين في تطبيقه، أن توجه عدد منهم إلى الغلو المفرط، فوقعوا في شباك الحرورية، ووجدوا في دعاتها ما يخدم تصوراتهم الطفولية البدائية، فارتموا في أحضان من لم يرحمهم ولم يرحم الأمة. وهؤلاء رفضوا «المرونة» أصلاً، بأي مفهوم لها، وأي درجة من درجاتها.

لكن في مقابل هؤلاء، وبدافعٍ من نفس الشعور بالإحباط، صارت تصورات البعض من هؤلاء من محبي الإسلام، الراغبين في تطبيقه، تتحول من الوسطية في التصور، إلى تبنّى «المرونة» الإخوانية السرورية، في محاولة للوصول إلى حلّ يخرج بهم من أزمة لم تسعفهم فيها «الوسطية السنية» كما عُرضت عليهم أولاً، ومن حيث غاب تطبيقها على الأرض، بما يرضيهم عقلاً وقلباً.

فكان من الضروري أن نتعرض لمفهوم «المرونة» ومحاولة وضع أسس لدرجاتها، حتى لا تتحول إلى «رمال متحركة» تنسحب فيها أقدام، ساقتها تعاسة واقعها إلى حيث تغرقها في خطأ التصور والتصرف، بكلّ قسوة وعنف.

(٢)

قلنا إن الطريق التي يجب على مسلم، في محلّ القرار، أن يتبعها، أو بتعبير شرعي «الفتوى»، تشمل تحديد حكم شرعي، وتوصيف واقع عالمي.

أمّا الحكم الشرعيّ، فهو مجال العلماء الربانيين، الذين إن عُرض عليهم واقع ما، دلّوا على الحكم الشرعيّ الملائم لاعتباره في الفتوى، وأقاموا عليه الدليل الشرعيّ، النصي أو الاجتهاديّ حسب المسألة. وهذا مجاله بحث آخر في موضعٍ آخر.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الناظرين في الأدلة الشرعية صنفان، صنف يأخذها لتهديه إلى ما هو حقٌّ في مناسبتها، وهو مذهب الافتقار، وصنف يستدل بها على ما تقرر في ذهنه من قبل النظر وهو مذهب الاستظهار، على ما وسمهما به الشاطبي.

أما هؤلاء الذين يعرضون الواقع ويفصّلونه، من قيادات أو سياسيين، فهم يقومون بعملٍ مزدوجٍ، وهما شقيّ الواقع العالمي الثابت الذي يجب التعامل معه ويشارك العلماء في هذا الشق ، والثاني واقع الجماعة المسلمة المحليّ الذي تنطلق منه للتعامل مع ذلك الواقع الأكبر، وهو موكول اليهم خاصة.

فالعالِم، يمكنه، بل يلزم له، أن يكون على بينة من أوضاع عالمه الذي يعيش فيه، وبدرجة عالية من الوضوح، حتى يمكنه أن يجد الحكم الملائم، وأن يطبق الدليل النصيّ أو الاجتهاديّ. والقائد أو الأمير أو السياسي أو المسؤول، سمه ما شئت، يجب أن يكون على بينة من واقعه المحلي بأدق صورة ممكنة، ليمكن أن يرى محله من الحكم الشرعيّ الصادر من عالمٍ، والواقع العالمي، ومن ثم، يتبنى الفتوى على أساس العلم والصواب.

(٣)

والحق، أن «المرونة» في التعامل مع الواقع، تعتمد على التصور العقديّ للناظر أولاً، وعلى صنفه، افتقاراً أو استظهاراً، وهواه الشخصيّ وطموحاته، ومدى علمه إن كان معدودا من العلماء، أو تسوّره وتعديه على العلم إن لم يكن.

ومصدر «**المرونة**» عادة يأتي من ثلاث توجهات مختلفة:

أولها: أن يكون الناظر متجرداً عن الهوى، ناظرا للدليل نظرة إفتقار، فاهماً للواقع الدوليّ والمحليّ. فهذا تكون مرونته في حدود الشرع الحنيف، سواء سماها من يعارضه مرونة أو تشدداً، فهما يستويان عنده. وهذه المرونة تكون في صلب الشريعة أصلاً، من حيث الآيات «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، و «إن بعد العسر يسرا»، و»لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، والقواعد «المشقة تجلب التيسير» ومثلها.

والثانية: ما يبدأ بالهوى، ومن ثمّ يكون الناظر مستظهراً بالدليل على ما يريد، وما يراه حقاً، رغم علمه بما عليه الحق، وهؤلاء أصنافهم كثيرة في علماء السلاطين، ودعاة الهوى.

والثالثة: ما يبدأ بانحراف عقديّ، نتيجة فقر في النظر أو السقوط في شراك بدعة، أو الاحباط من واقع، فيرجع الأخذ بالدليل إلى الاستظهار على ما يريد والاستشهاد به عليه، وإن انخدع بالهوى، وأعتقد صحة رأيه، فأضله وأعماه. وقد يقود هذا الصنف صاحبه إلى تأويل التاريخ نفسه والانحراف به، ليناسب فهما محبباً إلى نفسه، مستقراً في عقله، الذي كثيراً ما يطلق عليه «العقل» بأل التعريف! ، وأمثلة ذلك لا تُحصى في أصناف الفرق المعاصرة، وفي أنصارها، سواء العلمانية أو البدعية، القاعدين منهم والمحاربين.

ومن أصعب الأمور الكشف عن مصدر «المرونة» خاصة في التوجه الثالث، إذ لا يرى «المَرِنُ» من الدليل إلا ما يريد أن يرى، مع بعض إخلاص أصليّ في العقيدة. لكنك تراها عادة فيمن تبدلت مواقفهم، فهم مترددون متذبذبون، كانوا، ثم أصبحوا ..!

(٤)

ما هي المرونة في الشريعة الإسلامية:

وهو السؤال المحوريّ في هذه الدراسة، أهُناك في الشريعة «مرونة»، وهو ما يستدعى أن يكون فيها تصلبا وتشدداً؟ الحق، أنّ هذا التعبير غير دقيق على الإطلاق. الشريعة فيها الأخذ بالأيسر وتجنب جلب المشاق التي لا حاجة لها، أو التي هي فوق المعتاد. لا أكثر من هذا.

وهذه المعاني قد تمهدت في أصول الفقه، بناءً على نصوص وكليات شرعية ثابتة لا خلاف عليها، ومنها باب الرخص وعموم الاستثناءات في الشريعة. وفي البخاري «ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما». وهو من تمام رحمة الله بالعباد. لكن يجب أن يعتبر الناظر أن التيسير هو فيما هو مخيّر فيه ابتداءً، أي بين أمرين ثبت صحتهما شرعاً، فللناظر أن يختار منهما ما هو أيسر له. كذلك يجب أن تُدفع المشقة الزائدة عن التكليف، كمن وُجد لديه ماء بارد ودافئ، وهو في شتاء، فلا يصح له استخدام ما يؤذيه، جلبا للمشقة دون داعٍ.

وليس في هذا حمل للشريعة على معنى «المرونة» المقصود إلا بالتوسع في ذلك المصطلح دون داعٍ. فالمرونة تيسير، لكن مع احتمال الوجهين، المشروع وغير المشروع، أمّا التيسير بالمعنى الاصطلاحيّ، فهو يحمل تخييراً بين أمرين كلاهما مشروع ابتداءً.

«المرونة» ،إذا، هي ما يراه الشرع في المسائل على اختلاف أنواعها، وهي ما يحدده الدليل دون التواءٍ وتأويل، وهي ذاتها المصلحة العامة، وهي التطبيق الصحيح لفهم «الواقع»، من حيث تُهيأ بعض العقول لأصحابها أنّ المرونة ستُفقده المصلحة، فيلتوى بعنق الدليل ليوجه مساره إلى ما يراه مصلحة، مدعومة «بدليل».

(٥)

فإن انتقلنا إلى الواقع العالميّ، المتشابك المعقد، فيمكن لنا أن نلخصه في بضع نقاط:

١. انعدام الدولة المركزية التي يمكن أن تقوم على أساسها «أمة» بمفهومها السياسي، من حيث وحدة الدفاع والاقتصاد والسياسة، وانتماء الفرد المسلم.

٢. توقُف وجود الأمة المسلمة كوحدة واحدة متماسكة، تتصل ببعضها البعض، لتُكوّن وحدة متماسكة ذات تمكين في أرضها، بعد انعدام الدولة المركزية.

٣. «أمة الإسلام»، بمعناها الخاص، أصبحت متناثرة مشتتة، تتمثل في مجموعات صغيرة موجودة في شتى بقاع الأرض، لا رابط بينها على الحقيقة. وهذا لا يعنى

تكفير العوام، كما سيزايد البعض علينا به، لكنه يضع «الأمة» بتعريفها المحدد، بأنها من ينتمى للدين عقديا وعمليا ويتحرك به بين الناس، وضعاً خاصاً.

٤. تغلغل النفوذ الغربي الصهيو-صليبي في كافة مناحي الحياة، ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا وعسكريا، في حياة ما تبقى، ومن تبقى، من أمة الإسلام في الأرض التي كانت عليها دولة الإسلام قبلاً.

٥. تسلم السلطة في أرض التاريخ الإسلامي لمن هم أعداء للإسلام باطناً أو ظاهراً وباطناً، سواءً انتموا للعلمانية، أو الإلحاد، أو ممن تبنى الإسلام العلماني الجديد، وكلهم سواء في المروق من الدين الحنيف، وإن تغيرت جلابيبهم وأوعيتهم وألفاظهم.

٦. صنع القرار، بكامل تفاصيله ومستوياته، في أيدى الغرب، وتطبيقه من خلال القائمين على السلطة في «الدول» التي تقع على أرض التاريخ الإسلاميّ.

٧. القوة العسكرية، التي هي الحامي الرئيس لأنظمة الغرب في أرض التاريخ الإسلامي، فائقة بشكلٍ كبير على أية قوة إسلامية محلية عسكرية، عدا الأرض التي فيها جهادٌ فعلي ضد النظم.

٨. ضعف الدعم الشعبيّ للإسلام الحنيف، نظراً لتمييع الإعلام لمفهوم الدين، ولما نبت من حركاتٍ ساهمت في اضطراب تلك الصورة، سواء بسوء أدائها السياسي كالإخوان، أو بإجرمها وتعدّيها كالعوادية الحرورية. ومن ثمّ، فإن الحركات الإسلامية لم يتحصل لها الكمّ الحرج، الذي يمكنها من التغلب على تلك القوة العسكرية والأمنية المسيطرة.

(٦)

وبناء على هذا الواقع، فإنه تتكشف لنا عدة مُدركات تتعلق بالتعامل معه، منها:

١. صعوبة التصرف الانفرادي، في هذا الواقع، من حيث إن القرار عادة ليس بيد صانعيه، بل بيد ممُوّلي صانعيه، سواء جاء التمويل مباشراً أو غير مباشر.

٢. سيطرة الفرضية التي تقول بأنه لا يمكن التحرك في الواقع العالميّ القائم إلا من خلال تحالفات مع بعض الأنظمة الموالية للغرب، حتى يكون هناك منفذٌ على الأقل، وطريقٌ لتحقيق «شئ ما» لصالح «الأمة».

٣. عدم الاستقرار على تفسير لمصطلح «التحالفات»، وعلاقتها بمفهوم «الولاء والبراء»، ومدى صحتها ودرجاتها، بما يناسب مصلحة الأمة، ولا يصادم شرعاً محكماً.

وهو ما يقودنا إلى النظر على أرض الواقع ومحاولة استشفاف ما عليه أطراف المعادلة القائمة اليوم، إن صحّ تعبير «المعادلة»، الذي يحمل معنى التكافؤ.

ومع علمنا المسبق وإيماننا بأن الأمر كله بيد الله سبحانه، فإن غالب أوراق اللعبة السياسية اليوم على الأرض في يد الولايات المتحدة، شئنا أم أبينا. لكن ليست كل أوراق اللعبة بيدها، وفرق كبير جداً ما بين التصورين. وهو ما يجعلنا نحاول كشف الأوراق التي يمكن أن تكون بيد الأمة وممثليها من جماعات، والتي يمكن أن تستخدمها في هذا الصراع، وإنْ قلّت.

فمن الأوراق التي بيد الولايات المتحدة، تحكّمها في مصادر التمويل بالشرق العربي والمسلم، ومنها سيطرتها الكاملة على الأجهزة السياسية والعسكرية في تلك البلاد عن طريق الحكومات العميلة التي ذكرنا. ومنها التفوق التكنولوجي الهائل الذي قد لا يعرف الكثير في الشرق عن مداه وبعد أثره، لضحالة ما يرى ويسمع، وإن عرفه من أقام في بلادهم ردحاً. وهو ما نرى أثره في الطائرات بدون طيار على سبيل المثال، ورصد التحركات لحظة بلحظة على الأرض بالأقمار الصناعية، وغير ذلك من وسائل تصنت وتجسس.

أمّا الأوراق التي بيد ممثلي الأمة اليوم، فمنها أن الصراع دائر على أرض المسلمين، أو أرض التاريخ الإسلاميّ كما نحب أن نسميها. وحقيقة أن العدو يتحرك من أرضه إلى أرض المسلمين، يضع عليه عبئاً كبيراً مادياً ومعنوياً. ومنها الموروث الإسلامي العميق الذي لا يزال مكنوناً داخل النفسية المسلمة، ومتمثلاً في الشخصية المسلمة التي لا تزال تنفر من الصهيو–صليبية الظاهرة، إلا ما قلّ، بطبيعتها، أو إن غيرت الصهيو–صليبية من ملامحها، وهو ما تلجأ اليه بواسطة الإعلام الموجّه الخبيث.

والتوازن بين تلك الأوراق صعب إلى حدّ كبير. وهو في موقع الاختبار اليوم في الأراضي السورية والعراقية، والليبية واليمنية على الترتيب. أمّا ما عدا ذلك من أراض التاريخ الإسلامي كمصر والخليج وتونس والجزائر والمغرب، فالأمر محسوم لصالح الغرب الصهيو-صليبي والحكومات العميلة له بشكل شبه تام، إلى الآن، على الأقل.

لكن كيف يعين هذا التصور على «المرونة» في صنع «الفتوى» وتبنيها؟

(٧)

لا شك أنّ من مصلحة «الأمة» أن يكون لها دولة مركزية تحمى مواطنيها، على أرضها، وتدافع عن حقوقهم خارجها، وتصد عنهم الصائل، وترفع من مستوى معيشتهم، بتوجيه مصادرهم المالية لصالحهم، لا لصالح طبقة المستغلين منهم، سواءً حكاماً أو ملوكاً.

والطرق التي تؤدى إلى تلك الدولة، تتغير بحسب فهم الناظر، كما بيّنا، وينعكس ذلك في تصورات ممثلي الأمة، سواء الممثلين الشرعيين لها (السنيين) أو غير الشرعيين (حرورية عوادية أو مرجئة إخوان)، وهو ما وضحنا في دراسة مُطوّلة من قبل عن «قيام دولة الإسلام .. بين الواقع والأوهام»[١].

وننصح القارئ، من هنا فصاعداً، أن يكون ممن يتبنى تقييمنا لواقع الخريطة الإسلامية، من حيث انقسام ممثلي الأمة إلى ما قدّمنا، وإلى قيام الوسط السني، بأطيافه، بين طرفيّ الحرورية العوادية، والإرجائية الإخوانية، حتى يستفيد مما نقول، وإلا فلا فائدة من متابعته لهذه الدراسة ابتداء.

ومفتاح ذلك التوازن في «المرونة»، هو حدّ الشرع فيها، لا ما يتصور الناظر إنه سيؤدى إلى قيام دولة مركزية، حتى يُستوفى شرط الافتقار للدليل أولاً، ومن جانب أنّ المصلحة مطابقة للدليل ابتداءً، على كلّ حال.

[١] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72693

ويجب أن يكون في اعتبار الناظر أنّ السياسة عامة هي عملية شدّ وإرخاء بين طرفين، نتيجتها تزحزح طرف تجاه الطرفِ الآخر، حسب قوة جذب كل منهما. لكنّ الفرق أنه في السياسة الشرعية، هناك خطّ أحمر يجب أن يفلت فيه الطرف المسلم الحبل كليّة، إن تجاوزه موضع قدميه، وهو الشرع الحنيف، وما دّلت عليه الأدلة افتقاراً.

والإخوان، وهم علامة الإرجاء في هذا العصر، من حيث رأوا أن الحكم بغير ما أنزل الله تشريعاً، وإخضاع المسلمين له، معصية، ليست بكفر، وبنوا جلّ سياساتهم ومواقفهم العملية من ذلك المنطلق، فرضوا بالمذهب الديموقراطيّ على أنه شورى، وأحلوا الدخول في المجالس النيابية التشريعية، مصلحة، رغم معارضة النص الشرعيّ. وهي أمثلة من أوضح ما يكون على أخذ الدليل مأخذ الاستظهار. ثم كان التعامل مع حكومات الطواغيت في الشرق، ومع النظم الغربية، بناءً على هذا التصور المختل أساساً، فأطلقوه من كلّ قيد، وسمحوا بأن يجذبهم طرف الحبل إلى أرض الحرام شرعاً.

وكان من جرّاء تصوراتهم أن يذهبوا إلى القول بأن أوراق اللعبة في يد الغرب بكاملها، اللهم إلا ما كان من موقف شخصيّ، كما ظهر من د محمد مرسي، فكّ الله اسره، في تعامله مع الولايات المتحدة، ولم يتبناه أحدٌ من الإخوان في يومٍ من الأيام.

فالمرونة في موقف الإخوان مثالٌ على تجاوز الحدّ الشرعيّ المرسوم، وهي ما لن يؤدى إلى قيام دولة الإسلام «الآن»، وحتى لو ظن عقل الناظر إن «عدم المرونة» تلك، سبب في ضياع مصلحة «التوسط الإسلامي». وأنه لابد من أن نواري ونصانع، ونمشي بين القوم بوجهين، كما يفعل جلّ قيادات الإخوان ومن قاربهم في فكرهم.

المشاكل التي يواجهها هذا اللون من التوجه، وهو وجه «المرونة» الطليقة، إنها تستلزم بيع أجزاء من الدين الحنيف، وشراء صكوك ضمانات مزيفة من بنك الغرب الصهيو-صليبي.

والفطرة، والخبرة والتجربة، وبديهيات العقل والمنطق، وقواعد الشرع العامة، تبيّن استحالة أن يقدم العدو يداً للتعاون، إلا وهو يحمل في الأخرى مشفراً مهيأً للذبح! هذا لا يكون في واقع البشر على هذه الأرض.

واستخدام «السياسة» لخداع العدو، وأخذ مساعداته دون مقابل لا تكون إلا في حالات خاصة، منها على سبيل المثال ما وقع في أثناء حرب الأفغان مع الروس. وهو سيناريو وُجِدَ فيه طرفان متحاربان، كلاهما عدو للمسلمين، الروس والأمريكان، وقضت مصلحة الأمريكيين، كما قدّروها هم، بأن يُسلحوا المقاومة الأفغانية للتغلب على الوجود الروسي في بلادهم، لا لسواد أعينهم، بل للحدّ من الزحف الروسي في آسيا، وإعانة الثورات في الاتحاد السوفيتي أيامها، وحتى يفتحوا لأنفسهم الطريق أمام إحتلال أفغانستان بعد حين. ساعتها، يمكن تصور معونة بلا ثمن. أما غير ذلك، فالأصل هو أن أي معونة مدفوعة الثمن، معجّلا أو مؤجلاً.

وهذا التقرير لا يختصّ بالغرب وحده، بل الأصل فيه هو في التعامل مع حكام العرب، إذ إن كانت حكومات الغرب خانت المسلمين مرة، فهؤلاء قد خانوهم مرتين، مرة حيث خانوا إسلامهم، وأخرى حيث اصطفوا فيها بجانب عدوهم.

فالأصل هو أنّ أي تعامل مع حكومة عربية لابد وأن يكون من ورائه ثمنٌ مدفوع، لدفع مضرة عنها. فمنها، بل على رأسها دفع مضرة أن تقوم حكومة مسلمة سنية في أي بقعة أرضٍ، حيث ستكون الفاضحة لأنظمتهم العميلة العلمانية. مما يجعل نهايتها قريبة المتناول. ولا نظن أنّ مسلما عاقلاً يؤمن بالله ورسوله، وقد بلغه التوحيد، وبلغ الرشد، لا يعرف نوعية أمراء الخليج وأفعالهم وتوجهاتهم، ومن خالف في هذا فلن تنفعه دراسة ابتداءً. ومن هنا فقد قذف الله في قلوبهم الرعب ممن هم أقل الناس ضرراً عليهم، ونعنى بهم «الإخوان»، فانظر ما فعلوا بهم! قد دفعوا للسيسي بلايين من الدولارات للقضاء على عصبة لا قوة لها أصلاً، وإلقاء عدد من أنصار السلمية في الزنازين، وإعدامهم بالجملة.

من هنا فإن أيّ تعلقٍ بحكومة من تلك الحكومات، هو إنهاء لقضية إقامة دولة سنية مستقلة. مهما حاول من يتعاون معهم أن يصل إلى نتيجة غير هذه النتيجة. إلا أن يخدعهم، بأن يأخذ الدعم ثم يمضى لسبيله، وهو ما لا يمكن تصوره في الواقع الشاميّ بحال.

فالمرونة هنا، لن تكون إلا بمحاولة بيع جزء من القضية إذن، ولا بأس بتزيينها بمعطياتٍ شرعية ومنطقية على وجه الاستظهار، وإنزالها للساحة في ثوبٍ علميّ مرتب،

كما حاول ذلك صاحب معرف تويتر «شؤون استراتيجية»[١] الذي أصابته جرثومة التفريط والمرونة، من باب الاحباط.

لو أنّ الله قدر، وما شاء فعل، أن تبقى حكومة محمد مرسي في مصر، وقويت على صدّ طوفان السيسي اللعين، ثم عرضت مساعدة على حركات إسلامية سورية، ما ترددنا في اعتبارها، والنظرفي كونها مرونة مشروعة، بل يمكن فهمها ووضعها تحت حدّ الشرع. فموقف محمد مرسي لا يمكن أن يُقارن بموقف ملوك وأمراء النفط، إلا عند من فقد عقله كليّة. فغاية محمد مرسى الخطأ في التأويل، لا الكفر. لكن أمراء الخليج!! أي تأويل فيما يفعلون؟ يعينون السيسي، ربّاه .. فليتق الله من يعقد مقارنة بينهم!

إنّ الأمور قد تداخلت فأشكلت على الناظرين، فأدخلوا التعامل مع الكافر في دائرة التعامل مع المبتدع، ثم لمّا أدركوا ذلك، أخرجوا الكافر من دائرة الكفر، ليصح العمل، ثم ساووا بين أشكال التعامل، سواءً ما هو بثمنٍ، وما هو واقع بقدر من الله، كما بيّنا مثالا منه من قبل.

والحق أنه ليس فقط جبهة زهران علوش هي من تساوم على مفهوم المرونة، بل يظهر – حسب مقال في الدرر الشامية[٢] والعهدة على الناشر – أنّ أحرار الشام يعرضون فكرهم «المَرن» على الولايات المتحدة، وأنّهم يؤمنون، كما كتب لبيب النحاس رئيس العلاقات الخارجية لأحرار الشام، «أن سوريا تحتاج إلى مشروع وطني جامع لا يمكن أن تتحكم به أو تنجزه جهة أو جماعة واحدة، ولا يجب أن يرتبط الحل بأيديولوجيا واحدة». وهو بالضبط ما نقصد اليه بالانحراف في درجة المرونة ونوعيتها. ذلك أنه أولاً: الأمر ليس مجرد إيجاد حل، بل إيجاد «الحل» الذي يضمن على المدى الأطول على أقل تقدير، تحقيق طموحات السنّة وتصوراتهم في الحياة وفق شرعهم. وثانياً، فلا يمكن بحال أن يسمح مسلم سنيّ،

[١] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72885

[٢] http://eldorar.com/node/81063 والنص الانجليزيّ We believe that Syria needs a national unifying project that cannot be controlled or delivered by a single party or group and should not be bound to a single ideology

غير منحرف، بأن يكون «حلاً» يتضمن دمج أيديولوجيات مختلفة معا، إسلام، وعلمانية ورافضية .. هذا ليس ما يسعى اليه الفكر السنيّ، لا عقدياً لا عملياً، من حيث إن نهاية طريقه معروفة، تكررت سينايوهاتها مرات من قبل، وهو السيطرة الغربية وانتشار العلمانية كالنار في الهشيم. فالمرونة والاعتدال لا يكونا في الخليط العقديّ المسموح به أن يكون أساساً لدولة، كما هو التوجه العلماني بالضبط، بل في الخليط العقديّ الذي يمكن أن يحيا تحت سطوة تلك الدولة التي أساسها الإسلام، والإسلام وحده.

الصحيح الموافق للشرع إذن، هو:

١. تحديد هوية من يتعامل معه المسلم الممثل عن الأمة.

٢. فإن كان مسلماً، سواء سنياً أو بتأويل مقبول، فلا حرج مع إبقاء البوصلة على السنية، وعدم التنازل عنها. فلو جاء مرسي يطالب بتقديم مساعدات مع ضرورة الرضا بالشكل الديموقراطي الغربيّ، ما قبلناها. وما حاولنا إصباغ الشرعية عليه لندعى مرونة، أو لنهتبل فرصة نحسبها تاريخية، ونحسب تأويلاتنا لها فهم راق واستيعاب للسنة!

٣. فإن لم يكن، لم تكن المرونة إلا سقوطاً في الهاوية، إلا إن كانت من قدر الله كما سبق البيان.

وقد رأينا في الساحة الشامية من يتعامل مع الحكومات العربية، سواء في الأردن أو السعودية والإمارات، كزهران علوش، بشكلٍ مفتوح واضح، من باب إنهم أهل صلاحٍ وخيرٍ، وأن أهدافهم لا تتعدى إنهاء الغزو الرافضي لصالح إقامة دولة سنية حقة! وهذا نوع من السذاجة من ناحية، والتفريط المُفرط من ناحية أخرى. فقد يتفق هؤلاء مع السنة في ضرورة وقف الغزو الصفوي، لكن لقصد الحرص على عروشهم بحيث لو أمنتهم دولة المجوس إيران، لقبلوا منها وصالحوها، لكنهم رأوها تتمدد حتى حدودهم الجنوبية، وتحيط بهم من كلّ صوب. فلم يعد إمكانية إلا أن يتعاملوا مع عدو مشترك، وهم بعض منتسبي السنة.

وقد يقول قائل، فلمَ لا نعتبر هذا التعاون إذن من قبيل قدر الله، مصالح متقاطعة؟ كلانا يريد الإجهاز على الرافضة، فنتعاون، ثم ننفصل! قلنا، هذا نوع من الخيال العلميّ، وكأن هؤلاء الحكام لا مخابرات لديهم، ولا يعرفون توجهات من يتعاملون معهم حقيقة، بل هم من يختار من يتعامل معهم، بل ومع معرفتهم بمن يرضون التعامل معه، فهم يخذلونه في بعض أحيان، كما حدث الأسبوع الماضي مع زهران علوش في الأردن. ولا أشك في أن الخليج سيلقى بعلوش جانباً إن انحرف يوماً ورأي زيفهم وأفصح عنه علانية! ومن هنا تجد إنهم لا يمكن أن يستقبلوا أبا محمد الجولاني مثلاً، أو أبا مارية القحطاني في بلادهم، ولا بأي تأويل أو تنظير. فالمرونة، وتبنّى الوسطية الزائفة، التي تستبدل كفراً بإسلام، وإسلاما بكفر، في التعامل، ليست وسطية، بل هي خراج جهل وهوى. فالوسطية هي وسط بين باطلين، وليست وقوف في نقطة الوسط بين حق وباطل! وقد كرّرنا هذا المعنى مراتٍ عديدة من قبل.

(٨)

خلاصة الأمر إذن هي إنّ:

١. المرونة في الشريعة لا تكون إلا بمفهوم التيسير بين اختيارين، كلاهما مشروع.

٢. الدليل الشرعيّ يجب أن يُنظر له من باب الحاجة اليه، لا من باب الاستظهار وتقوية دليل الهوى به.

٣. فهم الأحداث التاريخية يجب أن يكون وفق ما تمهّد في قواعد الشريعة، لا وفق ما يناسب هوى الناظر فيه، يحمله على معانٍ ليستدل به على مراده، فالتاريخ مصدر من مصادر التشريع بدرجة ما، من حيث فعل الصحابة والقرون الثلاثة الفضلى.

٤. الناظر في هذا الأمر، سواءً أمر الدليل أو الواقع، يجب أن يكون ممن هم من أصحاب الأهلية في النظر، فالأمر ليس متعلقاً بفرد، بل هو أمر أمة تسقط، وأنفسٍ تزهق، فليتق الله ربه، وليعلم أين هو من مقام الإفتاء.

٥. أوراق السياسة اليوم، لا يزال بعضها في يد ممثلي أمة الإسلام، فعليهم أن يتحركوا بها، دون أن يخترقوا حاجز الشرع بإعراض أو تأويل فاسد، فإن المصلحة لا يحددها عقل الناظر ثم يحمل عليها الدليل، بل يحددها الدليل أولاً، ثم يجد الناظر الوسيلة لتحقيقها.

٦. التعامل مع أنظمة ثبت معاندتها للشرع، ومحاربتها لأهله، وقتلها لأوليائه، وإعانة أعدائه عليه، هو أمر لا يمكن أن ينتج عنه خير أصلاً، والمغامرة به خديعة، يظهر إن المسلمين لن يستوعبوها مهما تكررت عليهم مراتٍ تلو مرات.

٧. التعاون، وملحقٌ به ما يسمى بتلقى «الدعم»، لا يأتي بلا ثمن، أو حتى بثمن بخسٍ، لكن قدر الله قد يوقع زمناً يكون فيه الاستفادة من شكلٍ من أشكال ذاك التعاون تحت حدّ الشرع. والحرص في تعيين هذا الزمن، وتحديد تلك الحالة هو على أعلى درجات الأهمية، ولا يجب أن يُترك لقائد عسكريّ.

٨. إن وجود حلّ ومخرج للأزمة التاريخية التي فيها المسلمون اليوم، لا يجب أن يدفع ممثلوا الأمة أن يبيعوا جزءاً من تصورهم، أو يساوموا عليه، مهما بلغت التضحيات. ذلك هو الفرق الأدق بين التوجه السنيّ والتوجه «المعتدل»، بالتعريف الأمريكيّ. ووجود حلٍّ، أيّ حلٍّ ليس الهدف السنيّ، من حيث تُخلط الأوراق، ويُستلهم «الاعتدال» من وقائع في السنة لا تعنى ولا تدل على المُسْتَدَل عليه.

والله ولي التوفيق

د. طارق عبد الحليم

٢٦ رمضان ١٤٣٦ - ١٢ يوليو ٢٠١٥

http://jpst.it/A7ke

http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72892

https://justpaste.it/edit/9467150/6ab3d64d

رفع الشبهات في موضوع الولاء والبراء

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد،

لا شك أن العوامل التي أدت إلى هذه المرحلة المؤسفة من الاقتتال بين المجاهدين في الشام كثيرة متعددة. ويخطئ من يرد أي تباغض وتنافر إلى عاملٍ واحد، إذ يُبسّط بذلك المسائل تبسيطاً مخلاً. بل هي عوامل متشابكة منها النفسيّ الشخصيّ، ومنها الشرعيّ ومنها الواقعي العمليّ. وقد قرأت لبعض الأفاضل تحليلات ورؤى مختلفة، أرادت تحديد موضع النزاع، فجاءت بشيء وتاهت عنها أشياء. وهذا ما أراه خطراً على أية محاولة للإصلاح أو التقريب أو الوساطة بين الطرفين.

وإذ قررنا هذا، وجب أن يتم النظر والتحليل في هذه الجوانب المتعددة، باعتبار منشأها أولاً ثم أثرها ثانياً. وبعدها يتم التعامل مع نتائج النظر بالترتيب العكسيّ، أي مع آثاره، ثم مع أسبابه، درأً للفتنة وايقافاً للمفاسد، من حيث أن الاقتتال على الأرض مفسدة يجب وقفها قبل جلب مصلحة التصالح.

وقد عالجنا من قبل، في مقالات متعددة، بعض تلكم العوامل، ورتبناها وقلبناها، وحاولنا أن نضعها في نقاط متسلسلة ليسهل تتبعها. وهي كلها لا تزال متاحة للقارئ الجاد الواعي، الذي يبحث عن المعرفة التي تنير له الطريق، لا عن نص هنا وهناك يقوّى به قناعاته المسبقة أو يُضعّف به وجهة نظر خصمه.

ونتعرض هنا لأمرٍ بنى عليه طرفي النزاع في الشام أمورا عظيمة جليلة، من تكفير وقتل واستباحة دمٍ ومال، وهو موضوع **الولاء والبراء**.

ونقدم بين يدي الموضوع بمقدمة عامة، كما تعودنا، ترسم حدوداً يجب اعتبارها في النظر الكليّ قبل أن ننتقل إلى المناطات الخاصة.

المسائل العقدية بعامة، والولاء والبراء منها، لها حدان، حدّها الأعلى، هو الذي يفصل بين الإسلام والكفر، وحدها الأدنى هو الذي يفصل بين السنة والبدعة. ومن جعلها أحادية بحدٍ واحد، خرج إلى البدعة بلا بد. وهذا يكون عادة من فعل الجهلة والرويبضات، إذ يصعب على غير طالب العلم الصحيح، أو العالم أن يتتبع هذه الأوجه، ويرى هذا التفصيل، فيلجأ عقله الصغير على إنزال كلّ الصور والمناطات منزلاً واحداً، تبسيطا وتسهيلاً، وجهلاً وابتداعاً.

وقبل أن نبدأ الحديث، نود أن نقرر نظراً أصولياً هنا، نردّ به عقل الناظر إلى حكمة في فهم الخطاب القرآنيّ. ذلك أن القرآن لا يأتي إلا بالغايات في الأحكام، أي يأتي بالتنبيه على أقصى الدرجات في الغايات، الكفر الأكبر والإيمان التام. يقول الشاطبيّ في بيان رائعٍ لهذه القاعدة الفذة «والضرب الثاني أن تأتي في أقصى مراتبها ولذلك تجد الوعيد مقرونا بها في الغالب وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين والمنهى عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك ومنبها بها على ما هو دائر بين الطرفين حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود تربية حكيم خبير. وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة وآية الشدة مع آية الرخاء ليكون المؤمن راغبا راهبا فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده إلى التهلكة أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن فإذا ذكرتهم قلت إني أخشى أن أكون منهم وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فإذا ذكرتهم قلت إني مقصر أين عملي من أعمالهم هذا ما نقل وهو معنى ما تقدم فإن صح فذاك وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء وقد روى أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن فيقول قائل أنا خير

منهم فيطمع، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فيقول قائل من أين أدرك درجتهم فيجتهد»[١].

ومحصلة هذا، أنّ ما يرد في القرآن من أوصاف للكافرين، فهو على حدّه الأعلى، أي يصف به الكفر الأكبر، حكما وولاء ونسكاً. أما الحدّ الأدني، أو الأصغر فيها، فتأتي به السنة المطهرة، تبياناً للقرآن.

فكما أنّ الكفر أكبر وأصفر، فصوره الواقعة في التوحيد هي بالتالي كبرى وصغرى. ففي التحاكم أكبر وأصغر، فالولاء أكبر وأصغر، وكذلك في النسك، شرك أكبر وأصغر. ونضرب لذلك أمثلة تعين طالب العلم على الفهم.

ففي قضية التحاكم إلى الله، يقول المولى عز وجلّ «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ» المائدة٤٤، وهي هنا محمولة على مناطها المكفّر كفراً أكبر، أي من ينتزع من الله حقّ التشريع المطلق وسن القوانين الوضعية، لا من يظلم بانتزاع أرض أو اغتصاب حق من الحكام، كما كان يحدث في كثير من خلفاء في تاريخ الإسلام. أما ما جاء في السنة، مثل قول المصطفي صلى الله عليه وسلم «تكثرون اللعن وتكفرة العشير» فهذا كفرٌ دون كفر، كما ترجم له البخاري رحمه الله، كذلك لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، لأن الله سبحانه قال «وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا»الحجرات ٩، فبيّن أن القتال بين المؤمنين يصح أن يقع، وهما لا زالتا على الإيمان، ويكون قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صورة من صور الكفر الأصغر التي منها البغي، وهكذا.

أما في الولاء، فيقول الله سبحانه «يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ»المائدة٥١. فالولاء هنا كفر يتحدث عن صورة ولاء أكبرٌ وكفر محضُ يلحق فاعله بالمشركين، وهو ولاء المناصرة والمظاهرة، عداءً للدين وحقداً عليه كما يحقد عليه اليهود والنصارى. وهكذا سائر ما ورد في آيات الولاء في القرآن، كلها تنزل على صوره الكفرية. أما في السنة المطهرة،

[١] الموافقات للشاطبيّ ج٣ص١٠٤١،باب العموم المسألة السادسة.

فقد يكون الولاء كفراً أكبر أو أصغر. فالأكبر كما في قوله صلى الله عليه وسلم «ومن والى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل» متفق عليه. والأصغر كما قال صلى الله علي وسلم «من كنت مولاه فعليّ مولاه»[١]، فمن صوره في حدّه الأكبر عدم موالاة عليّ لإسلامه، قال الشافعي رحمه الله «يعني بذلك ولاء الإسلام» تحفة الأحوذيّ كتاب المناقب، ولا يفهم منها كل مخاصمة مع عليّ رضى الله عنه، وإلا فقد خاصمته عائشة رضى الله عنها، وغيرها من الصحابة!

اما في النسك، فكثير.، كما ورد في الحالف بغير الله، وتصديق الكاهن، وغير ذلك مما يتردد بين صورة الكفر الأكبر إن ظن أن ذلك معرفة بعلم الغيب، أو قدرة على ما لا يقدر عليه إلا الله سبحانه في السحر، أو أن يكون الحلف تعظيما كتعظيم الله، فيكون صورة كفرٍ أكبر، أو صور الأكفر الأصغر إن كان تيمناً أو جهلاً أو محبة وإجلالاً كما في محبة الولد أو الزوج.

ثم ننتقل إلى موضوع الولاء والبراء، وصوره عامة، ومناطاته في عصرنا خاصة.

تحدثنا عن منهجية هامة في فهم النصوص المتعلقة بالتوحيد في الكتاب والسنة. وهو ما يؤدى إلى ضرورة استيعاب ما هو واقع بين حدّي الكفر والإسلام، وما هو واقع بين حدّي السنة والبدعة. والتفرقة بينهما، كما ذكرنا، فيصلٌ في صحة عقيدة الناظر ذاته، فضلاً عن صحة حكمه على عقيدة غيره.

كذلك يجب أن نفرق بين مطلق الأمر وبين الأمر المطلق. فمطلق الأمر هو مضاف ومضافٌ اليه، يضيف الأمر إلى الإطلاق، فيمكن أن يضاف إذن إلى التقييد كذلك. أما الأمر المطلق، فهو صفة وموصوف، فوصف الأمر بالإطلاق إذن لا يسمح بتقييده. ومثاله في الفقهيات إعفاء اللحية، ففي الحديث جاء الأمر بإعفاء اللحية، لكن اختلف الفقهاء هل هو من باب الإعفاء المطلق أو من باب مطلق الإعفاء. فالإعفاء المطلق يعنى أن لا يمس منها شعرة بتقصير. ومطلق الإعفاء يعنى الأخذ منها بقيد، وهكذا.

[١] رواه النسائي وأحمد والبزار، وهو صحيح على شرط مسلم صححه الحاكم والهيثمي والذهبي والألباني.

ومناسبة هذا الأمر هو أنه من الكفر ما هو كفرٌ مطلقٌ أي أكبر، وما هو من مطلق الكفر، وهو الكفر الأصغر. ومن الولاء ما هو ولاء مطلق، وهو الأكبر ويدخل في التوحيد، ركنا أو شرطا، ومنه ما هو من مطلق الولاء، وله أشكاله المتعددة، وهو من باب الولاء الأصغر، وما ينتمي إلى المعصية.

الولاء والبراء:

الولاء المطلق، أو ولاء الكفر الأكبر

ورد في القرآن العديد من الآيات التي تظهر أنّ الولاء للإسلام والمسلمين، ولاء أكبر هو من حدّ التوحيد، وأن البراء من المشركين في حده الأعلى، هو من التوحيد الذي يفصل بين الإسلام والكفر.

قال تعالى «لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ» آل عمران ٢٨

«وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ» النساء ٩٢

«يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا» النساء ١٤٤

«يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ» المائدة ٥١

«وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ» المائدة ٨١

«قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ» الممتحنة ٤

«لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ» المجادلة ٢٢

وغير ذلك عشرات من الآيات التي تجعل الولاء المطلق للكفار كفراً أكبر ينقل عن الملّة. وهذه الصورة هي التي تظهر في ولاء المناصرة والمظاهرة، خاصة في القتال، بين مسلم إسلاما ظاهراً وبين كافر، ضد مسلم آخر، عداءً للإسلام، وكرهاً للدين ولأهله.

فإن قيل: لكنّ عداء الإسلام وكره الدين وأهله، هو في ذاته كفرٌ، فلا يحتاج إلى فعل آخر كالولاء لتكفير المسلم، ويكون من عادى الإسلام وكره الدين وأهله كافراً بذلك ابتداءً، فما لزوم وضع القيد وصورة الولاء؟

قلنا، لأن عداء الإسلام وكره الدين وأهله، أمرٌ باطن لا يمكن الاستدلال عليه يقينا إلا بفعل، هذا مذهب أهل السنة والجماعة. ففعل الولاء في صورته الكبرى، دون أيّ قرينة محتفية بهذا الفعل تدرأ تأويله بالكفر الأكبر، هو كفرٌ أكبر لا شك فيه.

والولاء، كما ذكرنا، أمر له وجهان، وجه ظاهر، وهو عمل يمكن أن نشهد به على الفاعل، وهو الأضعف في حالة الولاء، ووجهُ باطن وهو انعكاس هذا الفعل على إيمان الفاعل وهو الأقوى والأهم. لهذا وجدنا حادثة حاطب تبين لنا الحدود التي يمكن أن يكفر بها فاعل الولاء، ومناطه المكفر.

قصة حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه

فعَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَبَا مَرْثَدٍ الْغَنَوِيَّ ، وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ ، وَكُلُّنَا فَارِسٌ قَالَ : انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا امْرَأَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَعَهَا كِتَابٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَأَدْرَكْنَاهَا تَسِيرُ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا حَيْثُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْنَا : الْكِتَابُ . فَقَالَتْ : مَا مَعَنَا كِتَابٌ فَأَنَخْنَاهَا فَالْتَمَسْنَا فَلَمْ نَرَ كِتَابًا فَقُلْنَا : مَا كَذَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُجَرِّدَنَّكِ فَلَمَّا رَأَتِ الْجِدَّ أَهْوَتْ إِلَى حُجْزَتِهَا وَهِيَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتْهُ فَانْطَلَقْنَا بِهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فَقَالَ عُمَرُ : «يَا رَسُولَ اللهِ قَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ» « دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ» « فَإِنَّهُ قَدْ كَفَرَ « فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ : مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْت ؟ . قَالَ حَاطِبٌ : «وَاللهِ مَا بِي أَنْ لا أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ » « وَلَمْ أَفْعَلْهُ ارْتِدَادًا عَنْ دِينِي وَلا رِضًا بِالْكُفْرِ بَعْدَ الإِسْلام» «وَمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ كُفْرًا» «وَمَا غَيَّرْتُ وَلا بَدَّلْتُ » «مَا كَانَ بِي مِنْ كُفْرٍ وَلا ارْتِدَادٍ» «أَمَا إِنِّي لَمْ أَفْعَلْهُ غِشًّا يَا رَسُولَ اللهِ وَلا نِفَاقًا قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ اللهَ مُظْهِرٌ رَسُولَهُ وَمُتِمٌّ لَهُ أَمْرَهُ » « فقلت أكتب كتاباً لا يضر الله ولا رسوله « أَرَدْتُ أَنْ يَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يَدْفَعُ اللهُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِكَ إِلاَّ لَهُ هُنَاكَ مِنْ عَشِيرَتِهِ مَنْ يَدْفَعُ اللهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِه. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَدَقَ وَلا تَقُولُوا لَهُ إِلاَّ خَيْرًا . فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّهُ قَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَلأَضْرِبَ عُنُقَهُ . فَقَالَ: أَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمْ الْجَنَّةُ، أَوْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ فَدَمَعَتْ عَيْنَا عُمَرَ وَقَالَ : اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ .

يظهر من هذا الحديث ما يلي:

- أنّ التكييف الشرعيّ الأصلي لفعل حاطب رضى الله عنه، هو الكفر، وهو ما شهد به حاطبٌ نفسه حين أقرّ أن ظاهر الفعل كفر، ذلك في قوله «وَمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ كُفْرًا».
- أنّ الدلالة التي دلت على أن هذا الولاء كفر هي مكاتبة العدو وكشف اسرار المسلمين، وفيها معنى المناصرة.
- أنّ وجود قرينة أو قرائن قوية احتفت بالفعل، تغيّر من تكييفه[١]، وهو باب هامٌ من أبواب أصول النظر والاستدلال، يجب على الناظر التبحر فيه قبل التجرئ على الفتوى.
- أنّ شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم له، وأنه شهد بدرا، هي قرينة أخرى اعتبرت في الحكم.

[١] راجع الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم ص١١، وص٦١ وبعدها

مطلق الولاء، أو الولاء الأصغر

وهو ولاء المعصية، فإنّ ذلك الولاء لا يكون في المناصرة التي هي من قبيل الخيانة للإسلام عامة، بل تكون في بعض صور تفضيل المخالف في العقيدة على المسلم، مع تساويهما في الإمكانات، أو المصادقة والمخاللة كما نرى في كثير من الحالات ما يقوم بين عائلاتٍ مسلمة ونصرانية، ويعلن المسلم أنه يحب هذا أو المسلمة أنها تودّ هذه.

كذلك، وهي الصور الأهم، ما قد يشتبه بالولاء المكفر، من تعاون مسلم ومشرك في حرب على عدوٍ مشتركٍ كافر، متفق على كفره، ، أو على مسلمٍ باغٍ متفق على بغيه. ولذلك صور شتى.

فلا شكّ أنّ التعاون بين طائفة مسلمة وأخرى مرتدة، لقتال طائفة مسلمة أخرى، عملٌ باطلٌ وحرامٌ شرعاً، ومن الحرام ما هو كفرٌ ومنه ما هو دون ذلك. وهو صورة من صور الولاء، لكن يجب تحديد إن كان من الولاء المطلق المكفّر أو من مطلق الولاء، حسب صورته ومناطه. والنظر في هذا ينقسم إلى نقاط عدة:

* هل ثبتت ردّة تلك الجماعة، التي قيل إن المسلمين تعاونوا معها، بيقين أم لا؟

وهذا أمرٌ جللٌ يجب ألا يتصدى له إلا العلماء بحق، إذ يترتب عليه استباحة أموال وأعراض وأموال، لا يجب استحلالها إلا بالحق. وتحديد اسلام طائفة من عدمه، يتوقف على أمرين، عقيدتها المعلنة، وتصرفاتها على الأرض.

١. فإن كانت عقيدتها المُعلنة هي الرضا بتحكيم الشرع، ورفض الكفريات الظاهرة والبدع المكفرة كلها، فهي مسلمة، سواء كانت باغية أو غير باغية، مرتكبة لمحرمات أم لا.

٢. ومفهوم المخالفة هنا لا يعمل، بمعنى أنه لو قالت: نرضى بحكم الإسلام ونسعى له بطريق ديموقراطيّ، فهنا تقع الشبهة التي يجب التحرى عنها، وعن مقصودها، فإن كان ذلك منها إيماناً بمبادئ الديموقراطية التي هي رفض حكم الله للشعب، وقبول حكم الشعب للشعب، فهذه ردة بيقين. وإن كانت ممن يقول هي وسيلة إلى حكم الله الذى هو الغاية، لا غيره، فهي طائفة بدعية كالإخوان، ثمّ يبين لها أن حكم الوسائل هو

حكم المقاصد، وأن من اخترع الديموقراطية قصد بها حكم الشعب للشعب، فتحريف المُصطلح عن أصله فيه تشابه وتشويش وتعمية. ثم يّنظر في تصرفاتها التفصيلية، إذ وقوعها في شركيات تشريعية غالبٌ في معظم الأحيان، ويعامل كلّ تصرف بقدره.

٣. وإن شاب عقيدتها المُعلنة شرك واضح جليّ كأن ذكرت أنها لا تتحاكم إلى الشرع، بل إلى القوانين الوضعية وتتبنى العلمانية، فهذا نقض لعقيدة الإسلام، وردة صريحة **بيقين**.

* وهل حكم الردة لجماعة ينسحب على كافة أفرادها أم لا؟

ثم يأتي هنا وقوع الحكم على المعيّن، فكما ذكرنا، المعيّن لا ينسحب عليه حكم الجماعة تلقائياً، إلا عند بعض الغلاة. لكن يجب استصحاب أصل الاسلام عليه، إلا إن كان كافراً أصلياً، ثم تقام عليه الحجة الرسالية، ويبيّن له الأمر بتفصيله، فإن استمر على عقيدة الكفر، كفر بذلك، وإن لم يفهم الحجة، فإن إقامة الحجة هي الواجب لا إفهامها، وإلا لم يكفر أحد على وجه البسيطة. وإن ظلّ على فهم البدعة ظلّ مبتدعاً، ويعامل على هذا الأساس.

* ثم هل يعتبر هذا التعاون بين المسلمين ولاءً مكفراً، أم له صور متعددة؟ وهي قضية **التعاون**، فنقول:

- القتال بين طوائف المسلمين حرامٌ ابتداءً ويجب وقفه وعدم تبريره وتمريره.

- إن تعاونت طائفة مسلمة مع طائفة كافرة كفرا أصليا أو مرتدة **بيقين**، فهذا حرام شرعاً، بل يكون ولاءً في بعض صوره:

- فإن كان لقتال إخوة في العقيدة، سواءً طائفة سنية أو فيها بدعة غير مكفرة عند المجتهد، فهي قسمين:

- فإن كان لدحر بغي رأوه واقع عليهم حالا لا مآلا، لا يمكنهم رده وحدهم، فهذا مرفوع عنه الجناح شرعاً

- وإن كان نصرة للمرتدين على المسلمين لهزيمة الدين وعداء للإسلام وأهله فهذا ولاءٌ مكفّر.

- وإن كان لقتال عدو كافر مشترك، ففيه صور متعددة، إذ:

* يجب أن يكون للمسلمين الغلبة في القوة داخل ساحة القتال
* وألا يعلو الكفار على المسلمين في القيادة، بل تظل القيادة في يد المسلمين، حتى لا يوجه الكفار مسار القتال ويحرفوه ضد المسلمين والاسلام،
* وأن لا يتمكنوا من إقامة قواعد تظل شوكة في حلق المسلمين، تهددهم.

فهذه كلها صور ولاء، إذ إن الكفار أو المرتدين غرضهم من قتال الكفار ليس محَضاً، وليس لنصرة الإسلام، بل فيه بغضٌ للإسلام وتربُص به وبأهله. وقد رأينا كيف أنّ الله قد أعلن فرح المؤمنين بنصر الله الذي هو نصر الروم على الفرس، لأنهم، وإن كانوا كفاراً، إلا إنهم أقرب للمسلمين من عبّاد النار. فالحكم هنا من ذلك النوع، يرجع إلى أصل القصد في القتال بدلالة ظاهرة لا باطنة من ناحية، وإلى السياسة الشرعية من ناحية أخرى.

فإذا اعتبرنا هذه الصور كلها، ونظرنا إلى بعض التصرفات التي وقعت فيها بعض الجماعات الجهادية كالنصرة، أو من انتسبت لجهاد كالحرورية، فنقول:

- ما فعلت النصرة في قبول التعاون مع بعض الأهالي ممن أخذ سلاحاً من الجيش الحرّ لقتال النصيرية، ثم أعلن ولاءه لهم ورغبته في الخضوع للشرع، فهذه صورة مباحة بل مندوب اليها لتأليف القلوب.
- وما فعل الشيخ الشهيد أبو سعيد القحطانيّ من أخذ بيعة من أفراد في الجيش الحرّ للجهاد، فهذا فيه طاعة لله، وقد أثمت الحرورية بقتله، بعد أن أخفت ذلك أياماً.

وقس على ذلك المقياس ما يحدث وما يتجدد.

والله ولي التوفيق[١]

د طارق عبد الحليم

٨ جمادى الثاني ١٤٣٥ – ٠٨ أبريل ٢٠١٤

[١] دُوّن هذا البحث بعد ارسال رسالة تساؤلات مطولة لتنظيم الدولة، تركي البنعلي، بأربعة أيام «الإنصاف فيما يجرى على أرض الشام من اختلاف» http://www.tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-72582

الجرح والتعديل في الواقع الإسلاميّ

من أهم مكونات الوعيّ الإسلاميّ الصحيح ، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، تشرُب ثقافة الإسلام، والحياة بمعانيه، فكراً وعملا، والرجوع إلى شريعته في الفكر والعمل جميعاً. ومن أهم مظاهر هذا الوعيّ القدرة على تمييز الصحيح من السقيم، والصالح من الطالح، وصحة الحكم على الأمور الثلاثة التي يختلف الناس عليها وينشأ عن سوء تقديرها والخلط في تحقيقها الخلاف والتفرق، وإعلاء الوضيع وتصغير الكبير، وجلب المفسدة، وإضاعة المصلحة، وهذه الأمور الثلاثة تتعلق بتقييم الأفراد والأفكار والأحداث.

وليس هنا مقام تحقيق هذه الجملة فهي أوسع من أن يحاط بمعانيها في هذه المساحة من الحديث، ولكن الأمر الذي قصدنا اليه هنا هو التنبيه علي أهمية عملية تقييم الأفراد جرحاً أوتعديلاً، أو إن شئت مدحاً أو ذماً، أو تقريظاً أو نقداً، سواء في الحياة اليومية الخاصة للأفراد أو في الحياة العامة للشخصيات المعروفة. وأقول «تقييم الأفراد» لا «الحكم علي الأفراد» كما هو شائع إذ إن «الحكم» يحمل معنى «التنفيذ» كحكم الله ورسوله أو حكم المحكمة، بينما الجرح والتعديل لا يحمل في طياته هذا المعنى التنفيذي.

وتأتي أهمية عملية تقييم الأفراد جرحاً أوتعديلاً من دلالاتها التي تنشئها، ومن آثارها التي تترتب عليها. فتقييم الأشخاص يدلّ على فهم المقيّم للشريعة وللواقع ولحقيقة الفرد المقصود ولتوابع هذا التقييم في أمر نفسه وأمر الناس من حوله، خاصة إن كان هذا التقييم يأتي ممن له كلمة مسموعة، أو كان في حق من له موقع سياسيّ أو فكريّ مميّز في المجتمع. ولا يخفى أثر الخطأ في التقييم في مثل هذه الحالة إذ إن الإسراف في الجرح لمن لا يستحقه يجعل الأمة تخسر خيراً كثيراً بعد أن يسقط من عينها من فيه الخير الكثير، والعكس أصح وأهم، إذ إن الإسراف في التعديل أو المدح في غير محله لا ينشأ عنه إلا تجميل صورة قبيحة، وتحسين مفاسد يحملها الممدوح زوراً في أعين العامة، كبدعة شرعية أو فساد فكريّ أو أخلاقيّ. وقد قلت أن التعديل بغير حق أصح وأهم إذ إن ما يترتب عليه هو جلب

المفسدة وتحسين القبيح، بينما تجريح من لا يستحق التجريح، وإن كان خطأً كبيراً، إلا أنه يمنع مصلحة، وهذا، في التقدير الشرعيّ أقل ضرراً من جلب المفسدة المترتبة على إيقاع المدح على من لا يستحق.

وقبل أن نضرب أمثلة تبيّن ما قصدنا إليه، نود أن نذكّر بأمر قد دلّنا عليه القرآن في هذا الخصوص وهو أنّ مقياس المدح والذمّ يرتبط بأمور عدة، منها خطر المفسدة التي تنشأ من مدحِ ذميمٍ، أو قدر المصلحة التي ستفوت من ذمٍّ ممدوحٍ. ومنها قدر الفساد في الممدوح بغير حقّ بالنسبة إلى قدر الخير فيه، وقدر الخير في المذموم بغير حقّ إلى قدر الفساد فيه. ألا ترى أن الله سبحانه، وإن أحصى كلّ شيّ عددا، وقال تعالى: « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين» الأنبياء، إلا أنه سبحانه، في ساعة الحساب، أخذ بالغالب على الإنسان من خير أو شر، فقال سبحانه: «فأما **من ثقلت موازينه** فهو في عيشةٍ راضيه وأما **من خفت موازينه** فأمُّه هاويه»، فأن يكون في المرء خير لا يمنع من أن يكون تقييمه النهائي صفراً أو تحت الصفرِ، وأن تكون أمُّه هاوية، كما لا يمنع عكس ذلك ممن غلب خيره شره. ومن هنا تسقط دعوى من قال أنّ مدْح من غلب فساده على بعض الخير الذي صدر منه يشجعه ويدفعه للأحسن، فهذا وإن صحّ على مستوى الفرد الممدوح، فإنه يتجاهل الفساد الجماعيّ الذي ينتشر ببثّ الثقة فيمن غلب ضَرُّه على نفعه، ومن ثمّ في نشر بدعه أو فساده. ومن الأمثلة على ما نقول في هذه الأيام الحاضرة، نضرب ثلاثة قد تغنى عن غيرها.

أولها ذلك الموقف الغريب الذي إتخذه كاتبنا المفكر المستشار طارق البشرى من الرافضة ونشر دعوتهم في العالم السنيّ، وهو حدَثٌ أجمع على خطورته كلّ مَنْ له مِنْ علم الشريعة نصيب، ولكنّ المستشار البشرى قلّل من أهمية هذاالحدث، وقلّل من خطر الرافضة غلى العالم السني بأدلة أقل ما يقال فيها الضعف والخلط. وهو الأمر الذي لم يكن فيه على حق، لا شرعاً ولا واقعاً، والنقطة هنا أنّ المستشار البشريّ عالم قانون جليل له مكانته المرموقة وكلمته المسموعة، ولا يأمن أحد أن يغترّ من لا علم بالشريعة بما قال، وأن يُستدل بقوله

على التهوين من أمر الرافضة ومن ثمّ ترْك السرطان الرافضيّ ينمو ويتكاثر في الجَسد السنيّ الهزيل، المصاب أصلاً بأدواء تكفي للقضاء عليه.

فعند التقييم النهائي نجد أنّ ، المستشار البشرى له مواقف وكتابات قدمت الكثير من الخير لأهل هذا الدين من ناحية، ومن ناحية أخرى فالدعوى التى إدعاها خطيرة تمس هذا الدين في صميمه، فهو من باب تعارض الدليلين أو قريب من ذلك، ولكن الترجيح المتأني يكشف أنّ المستشار البشري ليس من أهل العلم الشرعيّ المتخصصين، وهو لا يشغل منصباً دينياً يموّه به على العامة، وهذا ما يجعل أثر حديثه غير ذى خطورة في الواقع. وظلّ المستشار البشرى ذا قيمة عالية وكلمة مسموعة في مجال الفكر والتأريخ، لا تضره هذه الزلة وإن وجب التنويه بها من أهل العلم.

والمثال الثاني يأتي مما نشره الأخ الصديق الصحفيّ جمال سلطان في جريدة المصريون عن «شخصية على جمعة» مفتى مصر، والتي أثارت تعجباً واستياءاً عند العديد ممن ينتمى إلى أهل السنة والجماعة من المصريين والمسلمين عامة. ومع أنّ الأستاذ جمال قد ذكر كلمات في مقاله عن أن كلّ منا يخطأ ويصيب، وأنه ليس هناك من ليس له زلات أو معايب، وهو ما يصدق على كلّ من تحدث بحرف أو خطّ كلمة إلا الصادق المصدوق، إلا أنه في المقابل قد ذكر كلمات عن على جمعة لا توحى إلى القارئ إلا بعظمة ورفعة هذه الشخصية التي قال الأستاذ جمال عن أعمال صاحبها «تصب في السجل الأخلاقي للشيخ بما فيها من نبل وأخلاق رفيعة وتسامي على حظوظ النفس»، وقال «أتمنى أن ترزق المؤسسات الدينية الرسمية بمثل تلك الشخصيات الذين لا يعملون «كموظفين» ، وإنما أصحاب رؤية وأصحاب رسالة وأصحاب طموح ، يحرصون على أن يتركوا «بصمتهم» بخير في تاريخ أمتهم»! الأمر أن هذا المفتي الذي نتمني أن يكثر الله من أمثاله قد «كان أول أعماله عند تولى الافتاء تأسيس الاكاديمية الصوفية لتخريج دعاة الصوفية المؤهلين لنشر عقائد وضلالات الفرقة ومبناها بجوار دار الافتاء، ثم نشر الفتاوى العلنية التى لم يجرؤ أحد ممن سبقوه عليها مثل أن الاحتفال بالمولد النبوى سنة ومندوب! وجواز الاستغاثة بالولياء واباحة الربا بل عدم اخراج الزكاة عن أصل المال المودع

فى البنك الربوى باعتبار ذلك أداة العمل والتربح مثل السيارة التاكسى، وقبل كل ذلك موقفه من قضية الأمة الأساسية من تحكيم شرع الله» كما جاءني من أحد الأخوة المهتمين بهذا الأمر. هذا إلى جانب ما عرف عنه من سوء اللفظ وسوقية الكلام خاصة عند الغضب. وأمر البدعة يهون إلى جانب حالقة السكوت على تبديل شرع الله، إذ كان عدد من علماء الأمة السابقين من سقط في بؤرة الصوفية متأولاً أو مخطئاً، ولكن، ليس من هؤلاء أحد نعرفه سكت على تبديل الشرع الجنيف ورفعه بالكلية من حياة الناس.

والأخ الزميل جمال ينتمى إلى أهل السنة، لا شك في هذا، وهو ممن يرفض البدعة ويحارب الفساد، لا شك في هذا، ومن هنا فلا مجال للتردد في تقييمه كواحد من الدعاة في المجال الصحفيّ، إلا أن الأمر هو ذلك التوازن الدقيق بين العمل الدعوى لحساب دين الله الحق مع البعد عن مواطن السلطة أو الخلطة بأهلها، وبين الدعوة ذاتها مع القرب من أهل الخلط والتميّع من أمثال المفتي على جمعة أو سيد الطنطاوى، حتى ولو كان ذلك مع حسن النية وإرادة الخير، وقد رأينا أن النصرة كانت على الدوام لجانب أصحاب السلطة المتربّعين على كُرسيّ من كراسيها، والظاهر أنّ للسلطة القاهرة وهَجُ يحرق كلّ من يقترب منها بغضّ النظر عن نيته كما تحرق النار من يلمسها حسُنت نيته أم ساءت! وعلى جمعة من أعمدة السلطة وأركانها، لا شك في ذلك، يلعبُ على أوتارها، وتُحرك مراكبُه مجاديفَها، لا شكّ في ذلك، والأمر أنّ مثل هذا المديح يطغى على أفعال السوء والبدعة التي حذر منها سلفنا الصالح، ويجعل تلك الكبائر تتوه في خضم أعمال إدارية صغيرة لا يقال عنها إنها «بصمة خير» إلى جانب «لطشات» الشر التي تتركها بقية الأعمال في تاريخ أمتنا، أو أن يقال في صاحبها «كفى بالمرء نبلاً أن تعدّ معايبه»!.

وفي التقييم النهائي يبقى أمر على جمعة أهون وأقل خطراً من أن يُجرّح جمال سلطان صاحب الكلمة والدعوة والنية الطيبة بإذن الله تعالى، أون وجب عليه الحذر في هذا المجال، وبيان ما كان من إسراف في المديح، ويبقى على جمعة صاحب بدعة وعالم سلطان وساكت على جُرم الحكم بغير ما أنزل الله إلى أن يتوب الله عليه.

والمثال الثالث، هو كلمات ربيع المدخليّ في شأن سيد قطب رحمه الله، وتكفيره له وإعتبار أنه أخطر على الأمة من اليهود والنصارى! وربيع المدخليّ أستاذ جامعي في علم الحديث، وهو ليس بعلم من أعلام هذه الأمة، وما أنتجه من بحث أنتج مثله وأكبر منه عديد من اساتذة الجامعات، ولكن سبب وجود اسمه على لوحة الوجود الإسلاميّ هو موقفه هذا من سيد قطب، وهو ليس نداً لسيد، لا في فكره ولا في عطائه ولا في إخلاصه لدعوة الله سبحانه، لا شك في ذلك، وليس هو من أقرانه سناً فيقال أن هذا من قبيل نقد الأقران، بل هو خطل محض من استاذ جامعيّ لا أكثر ولا أقل، استاذ جامعيّ رضي أن يبرر الخروج على شرع الله ويمالئ الحكام ويعينهم على معاصيهم أو على كفر أنظمتهم الحاكمة التي أنشؤوها وحموها بالقوة والقهر. ولكن كان من مفاسد هذا التجريح أن انصاعت طائفة ممن قصر علمهم الشرعيّ إلى أقصى حدود القصور، وتكونت طبقة من الشباب المُضَلَلَ المُضَلِلِ، تقبلُ بالشرع الوضعيّ عملا وواقعاً، وتعطى ولاءها لمن قتل الدعاة إلى الرجوع لحكم الله سبحانه، وتتخذ من الوشاية عليهم قربة إلى الله! وهذا غاية الفساد الذي يمكن أن ينشأ عن خطأ في التقييم. وقد يكون سيد رحمه الله قد خرج عن نطاق فهم أهل السنة في بعض ما خطّ قلمه بشأن الصفات، ولكن قد كاد أن يجمع أهل العلم على أنها زلات قلم أدبيّ، والمدخليّ لم ير ما قدم سيد من دفعات إيمانية عالية لأجيال متوالية، وقاده إرجاؤه العتيد إلى أن يجعل الحكم بغير ما أنزل الله تشريعاً وتقنيناً معصيةٌ في مقام التدخين! وبإعتبار قدر سيد قطب في الساحة الإسلامية وبإعتبار قدر مصيبة تسويغ الحكم بغير ما أنزل الله تشريعاً وتقنيناً بإتباره معصية لا تنزع الولاء للحاكم، فتقييم المدخليّ لسيد قطب تقييمٌ ظالم جاهل لا يسقط إلا صاحبه.

الإحكام في رفع الشبهات عن مسألة توحيد الحكام

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

فهذا المقال ليس مقالاً في التوحيد، إنما هو جزء من مذكرة التوحيد، يختص بردود على شبهات. ومذكرة التوحيد تلك هي التي كنت أقوم بتدريسها منذ عام ١٩٩٦، لطلاب دبلوما الشريعة الإسلامية في دار الأرقم بتورونتو، كندا. وأصلها كتاب التوحيد الذي وضعته عام ١٩٨٠، ثم ضاعت مسوّدته في أيام المحنة قبيل مقتل السادات في مصر. وقد أردت أن أضعه اليوم بين يديّ الشباب، خاصة في الساحة الشامية، من حيث إن الشبهات هي هي لم تتغير، سواء من المرجئة الخُلّص، من جماعة الإخوان أو علماء السلكان، أو ممن دخلت عليهم شبه المرجئة من الفضلاء ممن لم يتبع دليلاً في هذه المسألة بالذات، إلا نظره وهواه، متصوراً أنّ ما يقول عليه دلائل وقرائن، وإن عدز عن إيرادها، وجعلها من قبيل ما ينقدح في نفسه في حق هذا الحاكم أو ذاك!

وقد جعلت التركيز هنا على أمرين، أولهما موضوع وضع التشريع الموازي للشرع الإلهي والحكم به، وإيضاح شبهة «كفر دون كفر». والثاني، في باب الولاء، مما ورد في قصة الصحابي الجليل حاطب بن أبي بلتعة. وهاتان الشبهتان، هما ما يعتمد عليهما كلّ من زلّ في هذه المسألة في عصرنا الحاضر. والجدير بالذكر أن هذه الشبهات لم تظهر على سطح الحياة العلمية الإسلامية إلا في زمنين، عصر التتار، الذي حكموا فيه بشرعهم المُدوّن «الأبستاق»، حيث تصدى لهم شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام ابن القيم والإمام ابن كثر وابن عبد الهادي، الذين عاصروا هذه الأزمة في عنفوانخا. ثم في عصرنا هذا من بعد سقوط الخلافة العثمانية في نهاية العقد الثاني من القرن الماضي.

وقد أثرت هذه القضية على الكثير الأغلب من شباب المسلمين، الذين أرادوا التزاما بالدين، ولم يجدوا أمامهم إلا علماء رفعتهم الأنظمة، ودفنت الأصوات التي تنطق بالحق، فتاهوا عن سواء السبيل.

والعجيب أنه لا يزال بيننا اليوم من بعض الأفاضل من دخلت عليه هذه الشبهات، يرويها ويحتج بها، بعدما بينها سادة الأئمة مثل ابن تيمية وابن القيم، وكثير من أئمة العلم في هذا العصر. لكن كما قال قال تعالى محذرا «ونهى النفس عن العوى». وقال الشاعر

فاصرف هواها وحاذر أن توليه
إن الهوى ما تولى يُصْمِ أو يَصِمِ

كما أودّ أن أبين أن كشف هذه الشبه كشفاً تاما متكاملا، مرتبط بفهم التوحيد، وما يتعلق بأمور الإيمان، ومسائل الكفر والردة[١]. ففهم التوحيد والإيمان هو في باب العقائد، ومسائل الإسلام والكفر هو من باب الفقهيات. وقد خلط البعض بينهما، فإدى هذا إلى كوارث مخيفة، جرّت علينا ظهور الحرورية ومن ناصرهم ممن لم يتعمق في أبواب الأصول فخلط واضطرب.

والله سبحانه الموفق والمعين.

د طارق عبد الحليم

٦ أبريل ٢٠١٧ – ٩ رجب ١٤٣٨



[١] راجع كتابنا «حقيقة الإيمان» ففيه تفصيل دقيق في هذا الباب، كذلك دورة الإيمان الصوتية https://www.youtube.com/playlist?list=PLelZLsnHh4uJHGzFBWvF7fP21XjOorA-r
ودورة التوحيد الصوتية
https://www.youtube.com/playlist?list=PLelZLsnHh4uJ3Mroi-3eqp5Y_aLUolbXM

شبهة في باب التحاكم إلى شرعٍ وضعي غير ما أنزل الله

الآيات القرآنية التي تكررت وتقررت في هذا الأمر:

- «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» *المائدة ٤٤*
- «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» *المائدة ٤٥*
- «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» *المائدة ٤٧*
- «وأن احكم بينهم بما أراك الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك» *المائدة ٤٩*
- «أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون» *المائدة ٥٠*
- «الم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا» *النساء ٦٠*
- «إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه» يوسف ٤٠
- «ألا له الخلق والأمر» *الأعراف ٥٤*
- «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» *النساء ٦٥*
- «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله» *الشورى ٣١*
- «أم شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله» *الشورى ٢١*

وقد ت'ابق هذا المعنى مع ما تقرر من أنّ العبادة هي إفراد الله بالكاعة، وأنّ الطاعة لا تكون، ولا يمكن أن تكون، إلا بالتزام أحكام الله سبحانه كافة، عبادات ومعاملات، ومن فرّق بينهما فقد فرق بين متماثلان دون دليل. ومن ثمّ فإن اتباع أحكام الله في الصلاة هو هو كما في الربا أو الزنى أو السرقة أو العلاقات الخارجية أو الزواج والطلاق، أو أي أمر في منظومة الحياة البشرية كلّها، دون استثناء.

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الكافرون» المائدة ٤٧
قول بن عباس رضي الله عنه «كفر دون كفر»

نتناول بالنظر في هذه المسألة عشرة أوجه من الناحية الأصولية والفقهية، في هذه المسألة

١. **العموم يبقى على عمومه اللفظي إن تكرر وتقرر:** قال الشاطبي: «أحدها: أنها جاءت مطلقة غامة على كثرتها لم يقع فيها استثناء البتة، ولا جاء فيها: كل بدعة ضلالة إلا كذا وكذا، ولا شيء من هذه المعاني، فلو كان هنالك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان أو أنها لاحقة بالمشروعات، لذكر ذلك في آية أو حديث، لكنه لا يوجد، فدل على أن تلك الأدلة بأسرها على حقيقة ظاهرها من الكلية التي لا يتخلف عن مقتضاها فرد من الأفراد، الثاني: أنه قد ثبت في الأُصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة وأتى بها شواهد على معان أُصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم كقوله تعالى: {وَلاَ تزِرُ وازِرةٌ وِزْرَ أُخْرَى}(١) ، {وَأَنْ ليْس لِلاْنْسَانِ إلاَّ مَا سعَى}(٢) وما أشبه ذلك.[١]

٢. **«من» في معرض النفي تفيد العموم:** كما في آية «من لم يحكم بما أنزل الله» فإن من هنا لا يمكن إلا أن تفيد العموم المطلق بغير استثناء إلا أن يكون استثناءاً متصلا كما في آية البقرة «ومن لم يطعمه فإنه منى إلا من اغترف غرفة بيده» ٢٤٩، يعنى أنه كل من شرب منه كفايته (طعمه) فهو ليس من موسى، ثم استثنى من ذلك من اغترف غرفة بسيطة، كما في شواهد اللغة. والمقصود أن الإستثناء من آية المائدة لم يثبت في القرآن متصلا أو منفصلا، بل ثبت خلاف ذلك من العمومات المتكررة والتقررة كما في بند١.

[١] الإعتصام للشاطبي

٣. **كلمة «يحكم» هي بمعنى التشريع المطلق لا مطلق التشريع**: جاء القرآن بلفظ «يحكم» ومصدره «حكم». والحكم كما هو معرّف في قواعد الأصول: «خطاب الشارع لمجموع المكلفين بالإقتضاء والتخيير والوضع» أو في تعريف آخر «بمجموع الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية». ومعروف أن الأحكام التكليفية خمسة: الواجب، المندوب، المباح، المكروه والحرام. ثم إن الأحكام الوضعية خمسة: السبب، الشرط، المانع، الرخصة والعزيمة والصحة والبطلان. ومحل شرحها تفصيلياً هو علم الأصول، ولكن الشاهد هنا أن الحكم المقصود هنا ليس بمعنى «الفعل» أو «التنفيذ» بل هو وضع تشريع متكامل يغطى مفهوم الأحكام الشرعية بشقيها، موازيا لما شرعه الله سبحانه. والمراجع للتشريعات الوضعية يرى أنها وضعت على نفس هيئة التشريع الإلهي ولكن بما يراه البشر من قوانين. فمثلا: في القانون المدني المصريّ مادة ١٧٤: أن للزوج الحق في رفع دعوى الزنا على زوجته إن وجدها تزني في بيت الزوجية، ولكن إن ثبت أنه ارتكب جريمة الزنا في نفس البيت من قبل لم تسمع دعواه عليها» وفد جعل القانون زنا الزوج «مانعا» من إقامة الدعوى، والله سبحانه لم يعتبر هذا من الموانع. كما أباحت القوانين الوضعية ما حرّم الله من بيع الخمر وشربها وجعلت لذلك شروطا ما أنزل الله بها من سلطان كأن يكون من يشتريها أكبر من ٢١ عاما وألزمت باستخراج تصاريح مبيحة للبيع والتداول. وكل هذا تقنين وتغيير لرتب الأحكام التكليفية بأن جعلت الحرام مباحا والمباح حراما وقننت شروطا وأسباب وموانع لم يعتبرها الشارع. فهذا هو مناط «الحكم» الذي ورد في آية المائدة بمعنى التشريع لا مجرد إقامة الأحكام والتلاعب في البينات أو الظلم وتعدي الحدود كما يزعم من دخلت عليهم شبه الإرجاء وتلوث بجرثومتها.

٤. **كلمة «الكافرون» في القرآن**: من الضروري أن نقيم قاعدة هامة من قواعد فهم التنزيل وهي ما ذكرها الشاطبي في «الموافقات»، قال: فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبهاً على ما هو

دائر بين طرفيها، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دلّه الشرع»[١]. وقد استخلص الشاطبي هذا المفهوم من وصية أبي بكر لعمر عند موته. وقد بيّن فيها أن الله «قد ذكر أهل النار بأسوأ أعمالهم لأنه ردّ عليهم ما لهم من حسن». فيؤخذ من هذا أن القاعدة القرآنية تأتي بالأطراف الغائية وتدع السنة تبيّن وتشرح ما بينهما. فلذلك لا يمكن أن تكون كلمة الكافرون هنا بمعنى «الكفر الأصفر» إذ أن ذلك إنما يرد في السنة لا في القرآن، وإلا فما هي الصورة الغائية في الحكم بغير ما أنزل الله، ولا يصح هنا أن يقال غير مؤمنا بها لأن الآية لم تتحدث عن إيمان أو جحود، بلتحدثت عن ممارسة الحكم بمعنى التشريع المطلق.

٥. **تحقيق مقالة «كفر دون كفر»**: حين النظر في قول بن عباس الذي حكاه عنه عطاء:، فإننا نرى أن هذا القول كان يقصد إلى الرد على فئة محددة من الخوارج الذين أرادوا أن يخرجوا على حكم بني أمية ويتذرعون بقول بن عباس وأبي مجلز أو من هم من علماء التابعين كعطاء ليبرروا هذا االخروج، الذي نرى أنه لا مبرر له في حالة بنى أمية إذ أنهم لم يشرّعوا غير ما أنزل الله ولم يجعلوه قانونا يتحاكم إليه الناس، وهو الفارق الذي عجز من دخلت عليهم شبه الإرجاء في هذا العصر من أن يستوعبوه سواء علمائهم كالألباني مع جلالته في الحديث، أو عامتهم ممن أجلّوه ونزهوه عن الخطأ وقلدوه دون تحقيق أو نظر، أو من اتبع مدعي العلم من قيادات الإخوان المسلمين.

أما عن قول ابن عباس فإن قد صحّ أنه قال «ليس بالكفر الذي تذهبون اليه، هو كفر دون كفر». والواضح أنه يتحدث إلى وفد قدم عليه، لا في مجلس شرح وتفسير بل في مقام إفتاء في حالة وردت. وقد كان قوم من الآزارقة وفدوا عليه يسألون، ليأخذوا منه فتوى بكفر بني امية. فقد جاء في الحديث من طريق سفيان عن هشام بن حجير عن طاوس عن ابن عباس «إنه ليس الكفر الذي يذهبون إليه (أي الخوارج الأزارقة) إنه ليس كفرا ينقل عن الملة، كفر دون كفر» صححه الألباني[٢].

[١] الموافقات ج٣ ص٠٤١

[٢] وهشام بن حجير من رجال الصحيحين وقد وثقه ابن حبان والعجلي وابن سعد والذهبي

ونترك للمحدث العلامة – شيخ الألباني – الشيخ أحمد شاكر وأخيه العالم الجهبذ محمود شاكر في بيان ما نقصد إليه. يقول أحمد شاكر:

وهذه الآثار – عن بن عباس – مما يلعب به المضللون في عصرنا هذا من المتسبين للعلم ومن غيرهم من الجرآء على الدين يجعلونها عذرا أو إباحة للقوانين الوثنية الموضوعة التي ضربت على بلاد الإسلام. وهناك أثر عن أبي مجلز في جدال الإباضية الخوارج إياه فيما يصنع بعض الأمراء من الجور فيحكمون في بعض قضائهم بما يخالف الشريعة عمدا إلى الهوى، أو جهلا بالحكم. والخوارج من مذهبهم أن مرتكب الكبيرة كافر فهم يجادلون يريدون من أبي مجلز أن يوافقهم على ما يرون من كفر هؤلاء الأمراء ليكون لهم عذراً فيما يرون من الخروج بالسيف. وهذان الأثران رواهما الطبري وكتب عليهما أخي السيد محمود شاكر تعليقا نفيسا جدا فرأيت أن أثبت هنا نص الرواية الأولى للطبري ثم تعليق أخي على الروايتين.

«فروى الطبري عن عمران بن حيدر قال: أتى أبي مجلز ناس من بني عمرو بن سدوس فقالوا: يا أبا مجلز أرأيت قول الله تعالى: ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الكافرون؟ أحق هو؟ قال:نعم، قالوا: ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الظالمون، أحق هو؟ قال:نعم، قالوا: ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الفاسقون، أحق هو؟ قال:نعم، قالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هؤلاء بما أنزل الله (يريدون الأمراء الظالمين من بني أمية) قال: هو دينهم الذي يدينون به وبه يقولون، واليه يدعون، فإن تركوا منه شيئا عرفوا أنهم قد أصابوا ذنباً، فقالوا لا والله ولكنك تفرق! قال: أنتم أولى بهذا مني (يعني أنهم هم الخارجين لا هو) لا أرى، وأنتكم ترون هذا ولا تحرّجون» فكتب أخي السيد محمود بمناسبة هذين النصين:

اللهم إني أبرأ إليك من الضلالة، وبعد، فإن أهل الريب والفتن ممن تصدوا للكلام في زماننا هذا، قد تلمس المعذرة لأهل السلطان في ترك الحكم بما أنزل الله وفي القضاء في الدماء والأموال والأعراض بغير شريعة الله التي أنزلها في كتابه وفي اتخاذهم قانون أهل الكفر شريعة في بلاد الإسلام. فلما وقف على هذين الخبرين، اتخذهما رأيا يرى به صواب القضاء

في الدماء والأموال والأعراض بغير ما أنزل الله وأن مخالفة شريعة الله في القضاء العام لا تكفر الراضي بها والعامل عليها. والناظر في هذين الخبرين لا محيص له من معرفة السائل والمسئول، فأبو مجلز (لاحق بن حميد الشيباني الدوسي) تابعي ثقة وكان يحب عليا وكان قوم أبي مجلز وهم بنو شيبان من شيعة علي يوم الجمل وصفين، فلما كان أمر الحكمين يوم صفين، واعتزلت الخوارج، كان فيمن خرج على علي طائفة من بني شيبان ومن بني سدوس بن شيبان بن ذهل، وهؤلاء الذين سألوا أبا مجلز ناس من بني عمرو بن سدوس وهم نفر من الإباضية..... هم أتباع عبد الله بن إباض من الحرورية (الخوارج) الذي قال: إن من خالف الخوارج كافر ليس بمشرك! فخالف أصحابه ...

ومن البين أن الذين سألوا أبا مجلز من الإباضية إنما كانوا يريدون أن يلزموه الحجة في تكفير الأمراء لأنهم في معسكر السلكان، ولأنهم ربما عصوا أو ارتكبوا بعض ما نهاهم الله عنه، ولذلك قال في الأثر الأول: فإن هم تركوا شيئا منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنبا، وقال في الخبر الثاني: إنهم يعملون بما يعملون وهم يعلمون أنهم مذنبون»

وإذن، فلم يكن سؤالهم عما احتج به مبتدعي زماننا من القضاء في الدماء والأموال والأعراض بقانون مخالف لغير شرع الإسلام، ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام، بالإحتكام إلى حكم غير الله في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ فهذا الفعل إعراض عن حكم الله ورغبة عن دينه وإيثار لأحكام الكفر على حكم الله سبحانه وتعالى، وهذا كفر لا يشك أحد من أهل القبلة على اختلافهم في تكفير القائل به والداعي له.

والذي نحن فيه اليوم، هو هجر لأحكام الله عامة دون استثناء وإيثار أحكام غير حكمه، في كتابه وسنة نبيه، وتعطيل لكل ما في شريعة الله ....فإنه لم يحدث في تاريخ الإسلام أن سن حاكما حكما جعله شريعة ملزمة للقضاء بها ..

وأما أن يكون كان في زمان ابي مجلز أو قبله أو بعده حاكم حكم بقضاء في أمر جاحدا لحكم الله أو مؤثرا لأحكام أها الكفر على أهل الإسلام (وهي حال اليوم من آثر أحكام الكفر عليأحكام الإسلام) فذلك لم يكن قط، فلا يمكن صرف كلام أبي مجلز والإباضيين إليه،

فمن احتج بهذين الأثرين وغيرهما في بابهما، وصرفها عن معناها، رغبة في نصرة السلطان، أو احتيالا على تسويغ الحكم بما أنزل الله وفرض على عباده، فحكمه في الشريعة حكم الجاحد لحكم من أحكام الله، أن يستتاب، فإن أصر وكابر وجحد حكم الله ورضي بتبديل الأحكام، فحكم الكافر المصر على كفره معروغ لأهل هذا الدين» **اهـ**

انتهى نص أحمد ومحمود شاكر جزاهما الله خيرا عميماً والجاهل بقدرهما عليه أن يسأل عنهما فهما علمين من أعلام الحديث واللغة العربية والتفسير لا يجاريهما أحد من أهل هذا الزمان ولا يكاد القرضاوي أن يقرض بعلمه طرف علومهما.

وانظر رحمك الله فهو يقول باستتابة من يتخذ هذه الآثار لنصرة السلطان ممن يدعي العلم (من أمثال بعض الجماعات الإسلامية في كتاب «دعاة لا قضاة» إذ استشهدوا بهذه الآثار على الوجه الذي ذكره محمود شاكر) لا باستتابة السلطان إذ لا محل لإستتابته وحكمه معروف لمن له عقل.

٦. **قول بن عباس ليس تفسيرا من قبيل المرفوع بل اجتهاداً**: ثم إنه إن كان ما ذكره ابن عباس ليس من قبيل التفسير للغيبيات، فيكون من قبيل المرفوع بل هو من قبيل الإجتهاد الذي يمكن أن ينازع فيه إن خالف ثوابت أخرى، وقد رجع بن عباس عن فتواه في تحليل زواج المتعة من قبل.

٧. **قول الصحابي ومرتبته في الأدلة الشرعية**: فإذا اعتبرنا أن ذلك هو نظر لإبن عباس فإنه من المعلوم في أصول الفقه أن «قول الصحابي لا يخصص عمومات القرآن»، فإن المخصصات للعموم عند الحنفية لا تكون إلا بالمتصل، وهو ليس من قبيل ما نحن فيه، وعند الجمهور يكون التخصيص بالمتصل والمنفصل، والمخصصات قد عدّها أهل الأصول خمسة عشر مخصصا ليس من بينها اجتهاد الصحابي[1].

[1] القرافي وأبو زهرة

٨. **مناط الكفر في مسألة الحكم:** لابد أن يكون لآيات المائدة مناط مكفّر، لا ينكر هذا عاقل يدعي العلم. وقد قال من دخلت عليهم شبه الإرجاء من الإخوان وأهل الحديث أن ذلك المناط المكفّر هو إن صاحب الحكم بغير ما أنزل الله «قصد» الجحود به، أو إدعاء أن الشريعة الوضعية أفضل منه أو أنه لم يعد صالحاً. وهو كلام لا يسمن ولا يغني من جوع. وقد استدل هؤلاء على قولهم ذلك بنقولات من أقوال العلماء، غير أثر أبي مجلز في الخوارج الذي تحدثنا عنه، الذين كانوا يعيشون تحت حكم إسلامي تسيطر فيه الشريعة، وإنما قصارى الأمر أن يكون فيهم من الحكام من يحكم بالظلم وهو حكم بغير ما أنزل الله وهو مناط «كفر دون كفر» كما ذكره بن عباس وغيره في بني أمية، فكان أن تحدث هؤلاء عن مناطات مكفرة للحكم بغير ما أنزل الله تصوروا وجودها وبينوها ليميزوا بينها وبين مناط « كفر دون كفر» حتى لا يخرج أمثال الخوارج على ولاة الظلم خلافا للسنة الصريحة في ذلك. وذلك المناط الذى تحدثوا عنه مغاير تمام المغايرة لمناط الحكم بغير ما أنزل الله ووضع تشريع متكامل يرفع الشريعة الإسلامية ويجعلها غير محكّمة في الناس على أي درجة من الدرجات إلا كواحدة من المصادر التشريعية تتساوى في ذلك بالقوانين الوضعية الأخرى التي استقت منها الأحكام. وهو ما يجعل شرع الله سبحانه شركة مع بقية الشرائع، والله سبحانه لا يقبل الشرك بأي صورة كان.

٩. **الكفر العملي والكفر الإعتقاديّ:** قد زعم من دخلت عليهم شبه الإرجاء في هذا العصر أن الحكم بغير ما أنزل الله من باب «الكفر العمليّ» لا الإعتقاديّ. ثم قالوا أن الكفر العملي لا ينقل عن الملّة إذ أن الأعمال ليس فيها ما يستلزم التكفير. وهي مغالطة صريحة. إذ أن الكفر العملي لا يعني «كفر العمل» والثابت أن من الأعمال ما يكفر صاحبه مثل تمزيق المصحف والسجود لصنم وغير ذلك. جاء في كتاب «حقيقة الإيمان» ما نصّه:

« فقد جرى هؤلاء في فهم الكفر العملي على أنه كفر لا يخرج من الملة مطلقاً، واعتقدوا أن كل عمل مكفر بالجوارح هو كفر عملي لا يخرج من الملة لوقوعه بالجوارح وعدم دخول الاعتقاد فيه - ولا ندري كيف ظنوا أن ارتكاب أي عمل مكفِّر لا يلازمه سقوط الاعتقاد؟! فيكون كل كفر عملي عندهم كفراً أصغر لا ينقل عن الملة !!.

والمقصود بالكفر العملي أنه المعاصي التي أطلق عليها الشارع اسم الكفر ، ولكن لم يمكن اطلاق الكفر الأكبر عليها لوجود أدلة أخرى من الشريعة تدل على أنها ليست منه .

يقول صاحب كتاب «**أعلام السُّنَّة المنشورة لإعتقاد الطائفة الناجية المنصورة**»:

«هو كل معصية أطلق عليها الشارع اسم الكفر مع بقاء اسم الإيمان على عامله، كقول النبي ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، وقوله ﷺ : «سبابُ المسلم فسوقٌ وقتاله كفر» ، فأطلق ﷺ على قتال المسلمين بعضهم بعضاً أنه كفر ، وسمى من يفعل ذلك كافراً، مع قول الله تعالى : «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما... إلى قوله تعالى: (إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم) . فأثبت الله تعالى لهم الإيمان وأخوة الإيمان ولم ينف عنهم شيئاً من ذلك .

وقال تعالى في آية القصاص: (فمن عفىَ له من أخيه شئ فإتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) ، فأثبت تعالى له أخوة الإسلام ولم ينفها عنه ، وكذلك قال النبي ﷺ : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد» ، وزاد في رواية: «ولا يقتل وهو مؤمن - وفي رواية ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم» الحديث في الصحيحين مع حديث أبي ذر ، فيهما أيضاً قال ﷺ : «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة ، قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق ثلاثاً ، ثم قال في الرابعة : «على رغم أنف أبي ذر» ، فهذا يدل على أنه لم ينف عن الزاني والسارق والشارب والقاتل مطلق الإيمان بالكلية مع التوحيد ، فإنه لو أراد ذلك لم يخبر بأنه من مات على لا إله إلا الله دخل الجنة ،

وإن فعل تلك المعاصي[١]، فلن يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة ، وإنما أراد بذلك نقص الإيمان ونفي كماله»[٢] إلا أن صاحب الكتاب نفسه قد بين بعد ذلك مباشرة أن هناك من أعمال الجوارح ما يوجب الكفر على صاحبه بمجرده إجماعاً ، كالساجد للصنم ، مثلاً ، رغم أنه كفر بالعمل لا بالاعتقاد يقول :

«س : وإذا قيل لنا هل السجود للصنم والاستهانة بالكتاب وسب الرسول ﷺ والهزل بالدين ونحو ذلك ، هذا كله من الكفر العملي فيما يظهر فلم كان مخرجاً من الدين وقد عرفتم الكفر الأصغر بالعملي؟»

ج : اعلم أن هذه الأربعة وما شاكلها ليس هي من الكفر العملي إلا من جهة كونها واقعة بعمل الجوارح فيما يظهر منها ، ولكنها لا تقع إلا مع ذهاب عمل القلب من نيته وإخلاصه ومحبته وانقياده لا يبقى معها شئ من ذلك ، فهي وإن كانت عملية في الظاهر فإنها مستلزمة للكفر الاعتقادي ولابد ، ولم تكن هذه لتقع إلا من منافق مارق أو معاند مارد . وهل حمل المنافقين في غزوة تبوك على أن (قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا) إلا ذلك مع قولهم لما سئلوا (إنما كنا نخوض ونلعب) قال الله تعالى : (قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم) . ونحن

[١] نريد أن ننبه هنا إلى أنه أثبت دخول الجنة ونفى الكفر عن الموحد الفاعل للمعاصي ، أما ترك الفرائض فذلك مقام آخر فقد توجب الفريضة التي تركها عليه الكفر الأكبر وقد لا توجب ، ومن سوى بين فعل المعصية وترك الفريضة فهو من المرجئة ، كما سبق أن نقلنا عن ابن رجب قوله : «قال ابن عيينة: المرجئة سموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم وليس سواء لأن ركوب المحارم متعمداً من غير استحلال معصية ، وترك الفرائض من غير عذر أو جهل كفر» . راجع جامع العلوم والحكم لابن رجب ص ١٤ كما قال ابن تيمية في نفس المعنى : «قاعدة في أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه ، وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه ، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات ، وأن عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات ...» مجموعة الفتاوى جـ٢ ص٥٨ وقد استدل ابن تيمية على ذلك باثنين وعشرين دليلاً فارجع إليه.

[٢] «أعلام السنة المنشورة» المطبوع تحت اسم ٢٠٠ سؤال وجواب في العقيدة لحافظ حكمي ص٥٧.

لم نُعرِّف الكفر الأصغر بالعملي مطلقاً بل بالعملي المحض الذي لم يستلزم الاعتقاد ولم يناقض قول القلب وعمله»[١].

ويقول الشيخ بكر أبو زيد في «درء الفتنة عن أهل السنة» « وأنَّ الكفر يكونُ بالاعتقاد وبالقول وبالفعل وبالشكِّ وبالتَّرك ، وليس محصوراً بالتَّكذيب بالقلب كما تقوله المرجئة ، ولا يلزم من زوالِ بعض الإيمان زوالِ كلِّه كما تقوله الخوارج »[٢].

فتبيّن من هذا أن هناك ما يثبت كونه كفراً أكبر ناقل عن الملة ، وهو من أعمال الجوارح ، فلا يصح عندئذ أن يطلق عليه أنه كفر عملي بمعنى أنه كفر أصغر ، لمجرد أنه قد أتى بالجوارح ، حتى لا يختلط أمره بأفعال المعاصي التي يطلق عليها اسم الكفر – وهي من الكفر الأصغر – فيظن أن هذا من ذاك .

ومن ههنا وقعت الشبهة التي جعلت من أخطأ في فهم هذه التفرقة يجعل كل ما هو من أعمال الجوارح كفراً أصغر بدعوى أنه عملي ، وحتى إن ثبت له أن ذلك من الكفر الأكبر، عاد فقال – نظراً لوجود هذه الشبهة عنده – : لكنه من أعمال الجوارح فهو كفر عملي ، فهو إذن كفر أصغر لا ينقل عن الملة ؟ فسبحان الله العظيم[٣].»[٤]

كذلك قال بن تيمية: «....من قال أو فعَل ما هو كُفرٌ، كَفَر بذلك، وإنْ لم يقصد أن يكون كافِراً، إذْ لا يقصُد أحدٌ الكفر إلا ما شاء الله»[٥].

[١] «أعلام السنة المنشورة» ص٦٧.

[٢] عن «التوسط والإقتصاد في أن الكفر يكون بالقول والعمل والإعتقاد» علوي السقّاف، ويراجع المصدر للتفصيل في هذه النقطة.

[٣] راجع كتاب «كفاية الأخيار»جـ٢ص٢٠٠ وبعدها في إثبات أن الكفر يثبت إما بقول أو عمل أو اعتقاد.

[٤] «حقيقة الإيمان» طارق عبد الحليم» ص٥٦

[٥] الصارم المسلول، ص٨٧١.

وقد جعل الله سبحانه من بعض الأعمال دليلا على مقصدها كما في آية «ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت» فجعل تحاكمهم إلى الطاغوت دليلا على أن إيمانهم هو مجرد زعم لا حقيقة له وإن صرّحوا بغير ذلك، وكما في آية «قل أفبالله وآياته ورسله كنتم تستهزئون، لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم» فأظهر أنهم كفار رغم تصريحهم بغير ذلك وإعتذارهم بمجرد عملهم الظاهر في الإستهزاء بالدين. كذلك في هذه الآية «ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الكافرون» جعل الحكم بما أنزل الله – تقنينا وتشريعا – دليل على كفر فاعله باطنا. إذن فإن هناك أعمال ظاهرة تدل بذاتها على الباطن بمجرد فعلها وهناك أعمال تستوجب البحث عن المقصد الباطن كما في أعمال الذنوب وما يتعلق بالفروع (إلا الصلاة فلها وضع خاصّ)، وليس كما قالت المرجئة ومن ابتلي بجرثومتها أن جميع الأعمال لا يدل الظاهر فيها على الباطن، وليس كما قالت الخوارج أن جميع الأعمال يدل الظاهر فيها على الباطن، وكفّروا بذلك مرتكب المعصية على أنه قد حكم ظاهرا بغير ما أنزل الله وخالف أمره.

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم في تفسير آية «ألم تر إلى الذين أنهم آمنوا...»: (... فإن قوله عز وجل «يزعمون» تكذيب لهم فيما ادعوه من الإيمان فإنه لا يجتمع التحاكم إلى غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبد أصلاً، بل أحدهما ينافي الآخر، والطاغوت مشتق من الطغيان وهو مجاوزة الحد فكل من حكم بغير ما جاء به النبي ﷺ أو حاكم إلى غير ما جاء به النبي ﷺ فقد حكم بالطاغوت وحاكم إليه ...) وقال رحمه الله في موضع آخر بعبارة أكثر تصريحاً في نفس المعنى «لو قال من حكّم القانون أنا أعتقد أنه باطل، فهذا لا أثر له، بل هو عزل للشرع كما لو قال أحد: أنا أعبد الأوثان وأعتقد أنها باطل».

أقوال من نصر مذهب السنة من العلماء والمحدَثين: وهم جمع وجمّ لا يحصى من علماء الأمة في هذا العصر من أمثال الشيخ محمد إبراهيم، والمحدث الأجلّ أحمد شاكر وأخيه العلامة محمود شاكر، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، والإمام الدوسري والإمام المودودي.

يقول بن تيمية «فإن الحاكم إذا كان ديناً لكنه حكم بغير علم كان من أهل النار، وإن كان عالماً لكنه حكم بخلاف الحق الذي يعلمه كان من أهل النار، وإذا حكم بلا عدل ولا علم أولى أن يكون من أهل النار، وهذا إذا حكم في قضية لشخص، **وأما إذا حكم حكماً عاماً في دين المسلمين فجعل الحق باطلاً والباطل حقاً والسنة بدعة، والبدعة سنة، والمعروف منكراً والمنكر معروفاً، ونهى عما أمر الله به ورسوله، وأمر بما نهى عنه ورسوله فهذا لون آخر** يحكم فيه رب العالمين، وإله المرسلين مالك يوم الدين الذي له الحمد في الأولى والآخرة: {وله الحكم وإليه ترجعون} .. {هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً}.

وقال أيضاً: ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر فمن **استحل**[١] **أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلًا من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر فإنه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما يراه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله كسواليف البادية (أي عادات من سلفهم) والأمراء المطاعون ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة وهذا هو الكفر**، فإن كثيراً من الناس أسلموا ولكن لا يحكمون إلا بالعادات الجارية التي يأمر بها المطاعون. فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز لهم الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار».

يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى «ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خيرٍ الناهي عن كل شر، وعدل عما سواه من الآراء والأهواء والإصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق، وهو عبارة

[١] استحل هنا واقعة على إجراء الحكم أى من رأى أنه لا غبار من أن يحكم بغير الشريعة لا أنه استحل ما حرّم الله من الأحكاام ذاته، ويراجع المزيد من هذا في تعقيب د. محمد أبو رحيم في كتابه «حقيقة الخلاف بين السلفية الشرعية وأدعيائها في مسائل الإيمان» ص ١٧ وبعدها.

عن كتاب مجموع من أحكام اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها الكثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعا متبعا يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكّم سواه في قليل أو كثير» كما أن بن كثير قد ذكر نفس الكلام في تاريخه عن موضوع الحكم بالياسق وأمثاله قال: «فمن ترك شرع الله المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة - كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين» يعلّق أحمد شاكر في «عمدة التفسير: «أقول: أفيجوز - مع هذا - في شرع الله أن يحكم المسلمون في بلادهم بتشريع مقتبس عن تشريعات أورربه الوثنية الملحدة؟ بل بتشريع تدخله الأهواء والآراء الباطلة، يغيرونه ويبدلونه كما يشاؤون، لا يبالى واضعه أوافق شرعة الإسلام أم خالفها؟

إن المسلمين لم يُبْلَوَا بهذا قط - فيما نعلم من تاريخهم - إلا في ذلك العهد،، عهد التتار، وكان من أسوأ عهود الظلم والظلام، ومع هذا فإنهم لم يخضعوا له، بل غلب الإسلام التتار، ثم مزجهم فأدخلهم في شرعته، وزال أثر ما صنعوا بثبات المسلمين على دينهم وشريعتهم، وبأن هذا الحكم السيئ الجائر كان مصدره الفريق الحاكم إذ ذاك، لم يندمج فيه أحد من أفراد الأمة الإسلامية المحكومة، ولم يتعلموه ولم يعلموه لأبنائهم، فما أسرع ما زال أثره.

أفرأيتم هذا الوصف القوي من الحافظ بن كثير - في القرن الثامن - لذاك القانون الوضعي الذي صنعه عدو الإسلام جنكيز خان، ألستم ترونه يصف حال المسلمين في هذا العصر، في القرن الرابع عشر، إلا في فرق واحد، أشرنا اليه آنفا: أن ذلك كان في طبقة خاصة من الحكام، أتى عليها الزمن سريعا فاندمجت في الأمة الإسلامية وزال أثر ما صنعت.

ثم كان المسلمون الآن أسوأ حالا وأشد ظلما وظلاما منهم. لأن أكثر الأمم الإسلامية الآن تندمج في هذ القوانين المخالفة للشريعة والتي هي أشبه شيئ بذاك «الياسق» الذي

اصطنعه رجل كافر ظاهر الكفر، هذه القوانين التي يصطنعها ناس ينتسبون للإسلام، ثم يتعلمها أبناء المسلمين ويفخرون بذلك آباء وأبناء، ثم يجلعون مرد أمرهم إلى معتنقي هذا الياسق العصري، ويحقرون من خالفهم في ذلك، ويسمون من يدعوهم إلى الإستمساك بدينهم وشريعتهم «رجعيا» و«جامدا»[١] إلى مثل ذلك من الألفاظ البذيئة.

بل إنهم أدخلوا أيديهم فيما بقي في الحكم من التشريع الإسلامي، يريدون تحويله إلى «ياسقهم الجديد» وبالهوينا واللين تارة وبالمكر والخديعة تارة، وبما ملكت ايديهم من السلطات تارات، يصرحون – ولا يستحون – بأنهم يعملون على فصل الدين عن الدولة.

أفيجوز إذن لأحد من المسلمين أن يعتنق هذا الدين الجديد، أعنى التشريع الجديد! أو يجوز لأب أن يرسل أبناءه لتعلم هذا واعتناقه واعتقاده والعمل به عالما كان الأب أو جاهلا؟!

أو يجوز لرجل مسلم أن يلي القضاء في ظل هذا الياسق العصري، وأن يعمل به ويعرض عن شريعته البينة؟! ما أظن أن رجلا مسلما يعرف دينه ويؤمن به جملة وتفصيلا ويؤمن بأن هذا القرآن أنزله الله على رسوله كتابا محكما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبأن طاعته وطاعة الرسول الذي جاء به واجبة قطعية الوجوب[٢] في كل حال – ما أظنه يستطيع إلا أن يجزم غير متردد ولا متأول، بأن ولاية القضاء في هذه الحال باطلة بطلانا أصليا، لا يلحقه التصحيح ولا الإجازة.

إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسبون إلى الإسلام – كائنا من كان – في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها، فليحذر إمرؤ لنفسه «وكل إمرئ حسيب نفسه».

[١] وأضيف هنا ما زاده مرتدي هذا العصر «إرهابي» «خارجيّ» «أصولي» «وهابّي» وما إلى ذلك مما يموهون به على بسطاء المسلمين يرهبونهم من دين الله ويبعدونهم عن دعاته.

[٢] أقول: بل إنه أمر توحيد وكفر، ووجوبه هنا هو وجوب الإيمان بالتوحيد لا وجوب كوجوب الفروع.

ألا فليصدع العلماء بالحق غير هيابين، وليبلغوا ما أمروا بتبليغه، غير متوانين ولا مقصرين.

سيقول عني «عبيد هذا الياسق الجديد» وناصروه أني جامد وأني رجعيّ وما إلى ذلك من الأقاويل، ألا فليقولوا ما شاؤوا، فما عبأت يوما بما يقال عني ولكني أقول ما يجب أن أقول».[١]

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم: «**وأما الذي قيل فيه أنه كفر دون كفر إذا حاكم إلى غير الله مع اعتقاد أنه عاص وأن حكم الله هو الحق فهذا الذي صدر منه المرة ونحوها، أما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر وإن قالوا أخطأنا وحكم الشرع أعدل، فهذا كفر ناقل عن الملة**»[٢].

«ففرق رحمه الله بين الحكم الجزئي الذي لا يتكرر وبين الحكم العام الذي هو المرجع في جميع الأحكام أو غالبها وقرر أن هذا الكفر ناقل عن الملة مطلقاً وذلك لأن من نحى الشريعة الإسلامية وجعل القانون الوضعي بديلاً منها فهذا دليل على أنه يرى القانون أحسن وأصلح من الشريعة وهذا لا شك فيه أنه كفر كفراً أكبر يخرج من الملة ويناقض التوحيد»[٣]

أقوال من أخطأ من أهل العلم في هذا القول: ومن المعروف أن الشيخ المحدّث *الألباني* رحمه الله – في هذا العصر – هو أجلّ من قال بأن الحاكم بغير ما أنزل الله لا يكفر بناءاً على رأيه في الإيمان وهو أنه قول واعتقاد، وأن الأعمال هي من كمال الإيمان كما هو مذهب الأشاعرة والماتريدية، ومعروف تأثره بقول بن حجر في هذا وبن حجر رحمه الله أشعري

[١] «عمدة التفاسير» أحمد شاكر، ج١ ص٢١٦

[٢] راجع فتاوى الشيخ محمد بن ابراهيم التي جمعها الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

[٣] كتاب التوحيد للشيخ صالح الفوزان – والشيخ قد تبدّل كثيراً في أقواله في الآونة الأخيرة، وقال بخلاف ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وما نقلنا هذا عنه إلا مما كتب فيه من حق، ولا نقره على ما قرر من باطل مؤخراً مثل ما قال عن عدم الجزم بأن بابا النصارى الهالك مخلد في النار!

العقيدة وقد خالف رحمه الله أكابر علماء السنة في هذا النظر، كذلك فيما رآه من أن الكفر لا يكون إلا بالجحود وأنه لا كفر بالجوارح، هو خطأ محض في العقيدة، وسبحان من لا يخطئ، والعيب كل العيب على من يتابعه متابعة المعبود ثم يدّعي عدم التقليد والسلفية، وهؤلاء هم أبعد الناس عن السلفية أو الحديث، وإن تشدّقوا بعالي السند ونازله![1] وأما غيره ممن هم من رؤوس بعض من انتسبوا إلى جماعات إسلامية مثل الإخوان، فهم ممن لا يشتغل المرء بالرد عليهم لقلة علمهم وضآلة وزنهم في مجال العلم الشرعي.



[١] راجع في عقيدة الألباني «حقيقة الإيمان عند الشيخ الألباني» محمد أبو رحيم.

شبهة في باب الولاء

الآيات القرآنية التي تكررت وتقررت في ها الأمر (٣٣ موضعا)، منها:

- «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيئ إلا أن تتقوا منهم تقاة، ويحذركم الله نفسه» آل عمران ٢٨
- «الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا» النساء ٧٦
- «ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله» النساء ٨٩
- «الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، أيبتغون عندهم العزة ،فإن العزة لله جميعا» النساء ١٣٩
- «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أةلياء من دون المؤمنين» النساء ١٤٤
- « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم، إن الله لا يهدي القوم الظالمين» المائدة ٥١
- «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم أولياء» المائدة ٥٧
- «ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل اليه ما اتخذوهم أولياء» المائدة ٨١
- «والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير» الأنفال ٧٣.
- «قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء حتى تؤمنوا بالله وحده» الممتحنة ٤

- «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة» الممتحنة ١
- «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون» العنكبوت ٤١
- «ألا لله الدين الخالص والذين أتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» الزمر ٣
- «لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو ابناءهم أو أزواجهم أو عشيرتهم» المجادلة ٢٢

حديث حاطب ابن أبي بلتعة رضي الله عنه

جاء في البخاري: حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار قال أخبرني الحسن بن محمد أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع يقول سمعت عليا رضي الله عنه يقول بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير والمقداد فقال انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ظعينة معها كتاب فخذوا منها قال فانطلقنا تعادى بنا خيلنا حتى أتينا الروضة فإذا نحن بالظعينة قلنا لها أخرجي الكتاب قالت ما معي كتاب فقلنا لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب قال فأخرجته من عقاصها فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس بمكة من المشركين يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ يا حاطب ما هذا قال يا رسول الله لا تعجل علي إني كنت امرأ ملصقا في قريش يقول كنت حليفا ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين من لهم قرابات يحمون أهليهم وأموالهم فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم يدا يحمون قرابتي ولم أفعله ارتدادا عن ديني ولا رضا بالكفر بعد الإسلام فقال رسول الله ﷺ أما إنه قد صدقكم فقال عمر يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق فقال إنه قد شهد بدرا وما يدريك لعل الله اطلع على من شهد بدرا فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فأنزل الله السورة «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق .. إلى قوله فقد ضلّ عن سواء السبيل» البخاري كتاب المغازي

فقال أهل الشبه والتأويلات الباطلة أنّ هذا يثبت أنّ التعامل والتعاون مع المشركين ليس من أعمال الكفر الأكبر، وأن العمل الظاهر يجب أن يكون مستصحباً بعمل الباطن ليثبت به الكفر. وذهبوا يقفزون من هذا لتحليل مشاركة الكفار في حروبهم ضد المسلمين، و»تبادل المعلومات مع الأعداء»، ومشاركتهم حملات القضاء على «الإرهاب»، والسماح لهم بإقامة قواعد عسكرية في بلاد المسلمين. فكان أن تحللوا من عقيدة الولاء والبراء بشكل كامل[١]!

ودحضنا لهذه الشبهة سيكون من عدة أوجه إن شاء الله تعالى

- الناظر في الواقعة بنظر الحياد وطلب الدليل، لا بنظر الهوى والتفلت من الدليل،، يرى أن عمر رضي الله عنه قد رأى أن عمل حاطب كفر، يستحق القتل، أي كفر أكبر ناقل عن الملة. بل وحاطب نفسه رأى ذلك، إذ قال «ولم أفعله ارتدادا عن ديني ولا رضا بالكفر بعد الإسلام»، وهو نصّ في الموضوع. كذلك وجود عليّ رضي الله عنه ولم يعترض. فهؤلاء ثلاثة من الصحابة توافقوا على هذا الحكم، أمام رسول الله ﷺ، وأقرهم عليه، ولم يأخذ على قوله ولا همّه بقتل حاطب. ولا يقال إن حاطب كان يبيّن أن باطنه ليس كفراً، وأن هذا العمل يجب فيه مراعاة الباطن! فإن هذا دور الأنبياء لا صحابتهم، ولم يذكر رسول الله ﷺ أي أمرٍ يشير إلى تصنيف ذاك العمل على أنه ليس كفراً أكبر، بالمرة.
- أنّ الولاء صنفان، ولاء أكبر، وولاء أصغر. فالولاء الأكبر هو الذي أشار اليه القرآن في آياته، من حيث قلنا من قبل إلى أنّ القرآن يأتي بالغايات تنصيصا عليها، فإينما وردت كلمة الولاء في القرآن، حُملت على الكفر الأكبر. وقد نزلت آية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا ...» في هذه الواقعة، فدلّ على أنّ مناطها كفرٌ أكبر. أمّا الولاء الأصغر، فهو من قبيل ولاء المعصية، كمصاحبة مسلم لكافر، أو مهاداة الكفار في أعيادهم، تعظيما لهم وإكباراً، لا من قبيل الجيرة مثلا، أو تقديم كافر

[١] راجع بحثنا «رفع الشبهات في موضوع الولاء والبراء» http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73084

على مسلم في عمل ما مع استوائهما في الكفاءة، والأمور التي من هذا القبيل. أما ما هو من شؤون المسلمين «كجماعة»، فهذا ولاء أكبر، إن كان فيه ضرر محتوم على جماعة السلمين.

- وهناك فرق يجب أن نشير اليه هنا،

١. وهو أن يكون شكل الولاء، الواقع من الفرد، مكفرا، لكنه من قبيل الفائدة الشخصية كالمال، وقد دلت قرائن قوية على صرف هذا الولاء عن الكفر الأكبر لوضوح المصلحة المادية، فهذا قد يكون في بعض حالاته كفراً أصغر، وهذا لا يكون من قبيل إثبات ضرورة الاستحلال لتكفيره، بل هو من قبيل اعتبار ظاهر القرينة فيتعارض ظاهران، ويُعمل بقواعد الترجيح المعروفة في الفقه، ولا نجعلها مسألة من مسائل العقائد، لأنها في أصلها عقيدة، لكن موضوع التكفير موضوع فقهي، فلا نخلط بينهما، كما يفعل البعض، على أن يكون عملا فرديا لا جماعياً.

٢. أو أن يكون الموالي للكفار، ليس فقط تابعا في قتال المسلمين، بل هو مستقل في ذلك أيضاً، فهو يقتلهم ويعتقلهم بلا معونة من الكفار، فولاء هذا يرجع إلى أصل الحكم، ولا ينصرف بقرينة أبداً، بل تدل القرائن على أنه يواليهم لإيذاء المسلمين وقهرهم.

- أن اشتراط الاستحلال لتوصيف عمل الكفر الأكبر هو من بدع الإرجاء والتجهم، وهو ما يسمونه «الجحود»، قالوا طالما لم يجحد فهو ليس بكافرٍ كفراً أكبر. قلنا البقاء على عملٍ ظاهره كفر في الكتاب والسنة ووضع تشاريغ مضادة لكتاب الله، وقتل من يدعو إلى تطبيق حكم الله هو دلالة مؤكدة على سقوط عقد القلب والجحود بالحكم. فهذه ظواهر تعضد ما تبيّن في القرآن من تسمية تلك الأعمال بالكفر. أما أن يكون الجحود هو التلفظ بلفظه، فهذا لا يكون، وقد قال تعالى «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا»، فأثبت الجحود مع التصديق الباطن.

- أنّ وجود رسول الله ﷺ في وقت الحدث، يجعل الأمر كله والحكم فيه من قبيل الوحي، فأين من هم اليوم من بيننا ممن شهد بدراً؟ وشهادة بدر شرط في هذا، فإن قول رسول الله ﷺ «لعل الله ..» معناه «إن الله ..»، إذ لا يتألى النبي ﷺ على الله أنه اطله وهو لم يطّلع، ولعل تستعمل في أسلوب التأكيد كما في قول الله تعالى «لعل الساعة تكون قريبا» الأحزاب. وأين من بيننا اليوم من يشهد لهم رسول الله ﷺ بالصدق وصحة الباطن؟ فهذه الواقعة، تخرج عن الأصل، فتصبح وقعة حال أو قضية عينٍ لا تندرج تحت القاعدة العامة.

ولو استرسلنا في شرح قضية الظاهر والباطن لخرج البحث عن غرضه المحدود.

ونسأل الله التوفيق والسداد

د طارق عبد الحليم

٥ أبريل ٢٠١٧ – ٩ رجب ١٤٣٨



القيم العقدية والأخلاقية في التوحيد

(١)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

التوحيد، كما يعلم كلّ مسلم وإن لم يبلغ الطوق بعد، هو لبّ هذا الدين، أساسه وقاعدته المكينة. بل، كما يعلم كلّ من تحلى بصفة العلم الحقّ، سواء في علوم الشريعة أو العلوم الفيزيائية أو البيولوجية الأحدث، هو أساس هذا الكون الفسيح، وجوهر قوامه، وحقيقة وجوده.

وما كان هذا شأنه، في شأن الكون والأحياء، ليس بالأمر الذي يستهين بعلمه عاقل، ولا يستصغر شأنه عالم أو جاهل. بل هو أو واجبٍ أوجبه خالق الكون والناس عليهم جميعا، معرفة التوحيد والقيام بحقه. قال تعالى في شأن الكون «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» فصلت ١١. وقال تعالى في خلق الناس «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ١٧٢ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ١٧٣» الأعراف.

ولهذا كان التوحيد هو رسالة كلّ رسول ونبيّ أرسل الله إلى الناس، «إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ» آل عمران ١٩. وهو مضمون كلّ كتاب أنزل إليهم، فأنت تسمع، في عديد من آي القرآن، حكايات الأنبياء، وأنباء دعوتهم الواحدة «، « إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ»، «أَن لَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٍ أَلِيمٖ»، «وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ».

وعبادة الله هي حقّ توحيده، وتتمثل في أمور ثلاثة، يقوم بعضها على بعض، لا تصلح إحداها دون الأخرى. ولكل أمرٍ منها أصل وثمرة.

معرفة الله بأسمائه وصفاته التي أثبتها لنفسه، والتي نفاها عن نفسه سبحانه، في كتبه وعلى لسان رسله، بلا تشبيه له بخلق، ولا تعطيل لصفة أوجبها لذاته «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ» الشوري ١١. وثمرة ذلك الإجلال والإكبار والتعظيم والتبجيل والتسبيح والتهليل له سبحانه، ومعرفة قدره الذي لا يضلّ إلا من من عميّ عنها «مَا قَدَرُوا ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ» الحج ٧٤. « قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ » سورة الإخلاص، إخلاص الربوبية لله نقياً وإثباتا.

معرفة آياته التي بثها في الكون وفي الحياة «سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْأَفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ» فصلت ٥٣. وثمرة هذه المعرفة هي الشهادة بأنه ربُ العالمين، الذين رباهم بنعمه، وأولاهم بآلائه وأطعمهم وأسقاهم ورزقهم من خزائنه. فلا يضل بعد ذلك إلا كلّ كفار أثيم «أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ» الطور ٣٧.

عبادة الله وهي طاعته، فيما نهي وأمر، وفيما أوجب وزجر. وهي ثمرة ما تقدّم، من التحقق من أسماء الله وصفاته، ومن النظر في خلقه وآياته، التي توقر في القلب أنه الإله المعبود دون غيره، إذ لا إله غيره ابتداء وانتهاء.. فلا يصبح أمام العاقل صاحب الفطرة السوية إلا أن يطع الله ويتبع رسله وينزل على أحكامه وهديه. وثمرة هذا هي أن يكون هَديَ الله وحكمه نافذ في خلقه، كما هو نافذ في أمره وقضائه «أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ» الأعراف ٥٤. وعلامة ذلك التحاكم إلى شرعه في كلّ أمر من أمور حياة المخلوق الضعيف الذي خلقه من طين، ثم جعله من ماء مهين «وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا» النساء ٢٨. وقد استفاضت آيات الله بتلك الثمرة في القرآن، ألا وهي أن طاعة الله تعني الرجوع إلى حكمه وحده لا شريك له في ذلك « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا» النساء ٦٥، «أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ » النساء ٦٠ ، «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ » الأحزاب ٣٦، كما لم يكن لهم الخيرة

في خلق أنفسهم ولا اختيار رسلهم «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ « القصص ٦٨، «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ» المائدة ٤٤، «وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ « المائدة ٤٩، « فَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» المائدة ٥٠. وغير ذلك مما تواتر في القرآن، نصاً ومعنى، فصار قاعدة عامة كلية لا يشذّ عنها شئ «إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ «. واقرأ إن شئت «قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» سورة الكافرون، إخلاص العبادة لله وحده.

ثم من ثمرات عبادة الله وعلاماته اليقينية، هي الولاء له وحده سبحانه، ومن ثمّ، الولاء لرسوله الأمين صلوات الله وسلامه عليه، وللمؤمنين. وكيف لا، فإن من يحكم بشريعة لا يمكن أن يستقيم حاله إلا إذا والى وعادى عليها، وإلا فهم إما منافقٌ وإما جاسوس دخيل. قال تعالى «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ « الممتحنة ٤. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ» المائدة ٥٥، «يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ « المائدة ٥١، « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ» التوبة ٢٨. وغير ذلك كثيرٌ مما بيّن الله به أن صحة الولاء لله والبراء من كلّ ما عداه، هو فيصلٌ في حدّ الإسلام وتحقق التوحيد.

ثم من ثمرة تلك الطاعة، أن يكون توجه المسلم كلّه لله، في كلّ عمله، فهو طائعٌ في صلاته وصيامه وحجّه ومناسكه وزكاته، وهو طائع لله تعالى مخُبتٌ له في قلبه، خوفاً وطمعاً ورجاءً ورهبة، وتوكلاً وارتكاناً «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ» الآنعام ١٦٢.

هذا هو إسلامنا. توحيدنا، عقيدتنا. وهنالك يتبين أين يقع ولاءنا وبراءنا، ولمن ندين بحبنا وتعظيمنا، ومن نتبع في قوانيننا وشرائعنا. ذلك هو دين الإسلام، دين المؤمنين على مرِّ تاريخ البشرية، منذ خلق الله آدم عليه السلام.

وهذه العقيدة تُنشأ مسلماً، مؤمناً يزيد إيمانه بزيادة يقينه واستقامة عمله، وينقص إيمانه بنقص ذلك. تلك هي عقيدة أهل السنة والجماعة بلا خلاف في ذلك.

فما هي الأسس الإخلاقية المبنية على هذا التوحيد؟



(٢)

أجمع علماء السنة والجماعة على أن المسلم هو من عرف معنى كلمة التوحيد، ونطق بالشهادتين، اللتين تحملان كلّ ما ما ذكرنا آنفا، فقَبِل من الله سبحانه أمره ونهيه ،وخضع له قلبُه واستسلمت جوارحه. وهو المؤمن الذي تساوى ظاهره وباطنه، في معنى هذا القبول والعمل، وذاك الاستسلام والخضوع والاخبات. ولذلك تلحظ أن الله دائما يخاطب «الذين آمنوا» في القرآن، من حيث أن المصطلح فيه ترادف وتخالف. فالكلمتان، مسلمٌ ومؤمنٌ، يحملان نفس المعني إن ذكرت كل منهما مفردة في سياق ما، فإن اجتمعتا، فإن الإيمان هو عمل الباطن والإسلام هو عمل الظاهر. لكنهما، في التحليل النهائي، واحد في معناهما وثمرتهما «فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ» الذاريات ٣٦.

ولونظرنا إلى هدي القرآن وإلى هدي رسول الله صلى الله عليه، لوجدنا ثروة هائلة من الأوصاف التي ترسم لنا طريق الإسلام والإيمان، دون شغب أو ضبابية.

فالمؤمنون في القرآن، هم أفضل أصناف المؤمنين وأرفعهم مقاماً، ذلك أن الله سبحانه أورد في القرآن أفضل ما يكون عليه المومن الموحّد، ليكون مثالاً يحتذى، ومناراً يسترشد، كذلك في وصفه للكافرين، فقد أورد أخس صفاتهم وأحبطها للعمل، ليحترز منها المسلم، فيكون أبعد الناس عنها، وهو ما عناه الشاطبيّ رحمه الله في قوله أنّ القرآن يأتي بالغايات تنصيصاً عليها، وتنبيها على ما هو دائرٌ بين طرفيها «الموافقات ج٣»، وذلك من وصية أبي بكرٍ الصديق، وما أعلَمه بحكمة القرآن وفهم مراميه، في حديثه لعمر بن الخطاب رضي الله عنه :» «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغبًا راهبًا، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده إلى التَهلكة، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيئ أعمالهم، لأنه رد عليهم ما كان من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيئ فإذا ذكرتهم قلت أني مُقصر أين لي من عملهم؟». لذلك لما نزل قوله تعالى: {الذين آمنوا ولم يَلبسوا إيمانهم بظلم} الأنعام ٨٢ قال الصحابة أينا لم يظلم فنزلت: {إن الشرك لظلم عظيم} لقمان ١٣.

اقرأ إن شئت عن ثمرة التوحيد في نفس المؤمن، وكيف صاغته في صورة إنسان بكل ما تحمل الإنسانية من معان، لا بما يلبّس به شياطين الغرب من كذبٍ وتدليس عن حقوق الإنسان. يقول تعالى «قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ».

في صلاتهم خاشعون، مخبتون، عرفوا قدر الله، وتحققوا من ربوبيته، فأطاعوه وخشعت له نفوسهم، في مناسكهم وشعائرهم.

ثم هم عن اللغو معرضون، فكيف لمن عرف الله سبحانه، وفهم عنه مراده، في كلماته، أن يتحدث في التافه من الأمور، ويشغل عقله بما لا طائل تحته، لا يجتمعان.

ثم هم ممن يعطي الفقير والمسكين حقه من زكاة ماله، إذ يعلم إن المال مال الله، وما هو إلا راعٍ له حتى يرثه منه الوارث سبحانه.

ثم هو طاهر الجسد، كما هو طاهر الروح، فلا يعتدي على الأعراض التي حرّم الله، بل يعرف إن الحفاظ عليها من مقاصد الشرع الحنيف، وأن النسب وطهارته من أصول الحضارة وثوابت الفطرة.

المؤمن الموحد هو من عدل وحكم بالقسط، ولو كان ذلك على عدوٍ له يبغضه قلبه «يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ « المائدة ٨، فهل هناك أقوم من ذلك وأرفع خُلقاً؟

المؤمن الموحّد هو من يتقي العدوان ويتعاون على الخير «وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ «المائدة ٢. انظر، يا رعاك الله، كيف ربط الله سبحانه بين القيمة العقدية، والقيمة الخلقية، فجعل التعاون على البرّ

وتجافي الإثم، ثمرة لتقوى الله، لا مجرّد حسّ اجتماعيّ، يصح تارة ويكذب تارات، يهدى تارة ويضل تارات!

ثم، انظر يا رعاك الله، إلى الموحّد، المؤمن بالله ورسالاته، يتحلى بأعظم ما يميّز الإنسان الأصيل عن المتدلّس الدخيل، حفظ العهد، ورعاية الكلمة. وكيف تقوم حضارة أو ينشأ إنسانية يخان فيها العهد، ويُكذب الوعد، ولا يكون للكلمة التي تخرج من فيّ الرجل وزنا ولا قيمة!؟

ثم اقرأ إن شئت في سورة الإسراء أو الحجرات أو الممتحنة أو غيرهم، ما جاء من توجيهات أخلاقية، هي من ثمرات التوحيد الخالص، وعلامات الدين القيم، من شكر الوالدين، ورعاية الأيتام، وحفظ حقوقهم، وحفظ حق النساء في ميراثهن، وإيجاب مكاتبة العبد لتى تنتهي صفة العبودية عن كلّ البشر، وخفض الصوت عن الحديث، والتفسح في المجالس، والاستئذان عند دخول البيوت، والاصراف دون تلكأ أو تصنت، عدم الكبر والترفع على الناس، مما عبر عنه القرآن بقوله «ولا تمش في الأرض مرحاً»، وعدم الاستخفاف بالفقير «وما يدريك لعله يزّكى»، وإمضاء المعاهدات مع العدو إلى مدتها، وعدم العدوان إلا على الظالمين.

وإنك ترى كلّ هذه الصفات والقيم الأخلاقية، نابعة من عقيدة التوحيد، التي تدفع المؤمن إلى أن يتحلى بها، إن كان ممن يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا مفر للمؤمن من الالتزام بها، ما استطاع «فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ» التغابن ١٦. انظر كيف جعل الله سبحانه الإنفاق وعمل البر والخير، من لوازم السمع والطاعة، ثم، لم يحمّل الناس من ذلك إلا ما استطاعوا، حسب قدرتهم الحقيقية، لا حسب ما يتوهمون أنهم غير قادرين على أكثر منه، والفرق شاسع، وفيه الفتنة والبلاء، فالميزان ميزان الله لا ميزان كلّ فرد حسب مزاجه وهواه.

ثم انظر إلى ما جاء من قيم أخلاقية مبنية في معنى التوحيد، مرتبطة بثوابته، مما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، في وصفه للمسلم والمؤمن الموحد.

(٣)

أجمع علماء أهل السنة والجماعة على أن سنة رسول الله الله صلى الله عليه وسلم، الصحيحة المدونة في كتب علمائهم، المحررة من الموضوعات، المنخولة من الشذوذ والعلل، ومن أقوال ضعاف الرجال، هي المصدر الثاني للتشريع في ديننا الحنيف، وهي، في أصح الأقوال، الحكمة التي صاحبت الكتاب، وهي المبيّنة للقرآن، المفصّلة لمجمله والمخصصة لبعض عامّه و المقيدة لبعض مطلقه. فلا جرم أن يأتي فيها من قواعد التوحيد وقيمه العقدية والإخلاقية ما يؤكد ما في القرآن، ويتوسع في بيان تفاصيله.

واقرأ إن شئت حديث جبريل، الذي قال قال فيه القرطبي «يصلح أن يقال إنه أم السنة» لما تضمنه من جمل علم السنة [١]، عن أبي عبد الرحمن عبدالله الله بن عمر، قال «حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ : بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ ، وَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ، قَالَ : صَدَقْتَ ، قَالَ : فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ ، وَيُصَدِّقُهُ ، قَالَ : فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ ، قَالَ : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ ، وَمَلَائِكَتِهِ ، وَكُتُبِهِ ، وَرُسُلِهِ ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ ، قَالَ : صَدَقْتَ ، قَالَ : فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ ، قَالَ : أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ : بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ ، وَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الْإِسْلَامُ أَنْ

[١] (انظر شرحه في مرعاة المفاتيح، كتاب الإيمان ج١ ص ٧٣ وبعدها)

تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ، قَالَ : صَدَقْتَ ، قَالَ : فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ ، وَيُصَدِّقُهُ ، قَالَ : فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ ، قَالَ : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهَّ ، وَمَلَائِكَتِهِ ، وَكُتُبِهِ ، وَرُسُلِهِ ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ ، قَالَ : صَدَقْتَ ، قَالَ : فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ ، قَالَ : أَنْ تَعْبُدَ اللهَّ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» متفق عليه.

وكما أشار الإمام الطيبيّ، فقد افتتح به الإمام مسلم صحيحه، تيمنا بافتتاح القرآن بسورة الفاتحة، التي جمعت قواعد العقيدة، كما جمع هذا الحديث الجليل كليات العقيدة، علماً وعملاً، ظاهراً وباطناً.

فالإسلام هو الإقرار بالشهادتين، إقراراً قلبياً ولفظياً، متضمناً لمعناهما ومستلزماتهما، مما بيّنا من قبل في مفهوم التوحيد، إذ هما عنوان التوحيد، لا التوحيد بذاته. فمن تحدث بالعنوان ولم يأت بالمضمون، أو أتى بما يضاده، لم يتحقق بهما، وبطل عمله، مهما كان.

فالمؤمن الموحد، في المصدر الثاني للتشريع، بعد أن ثبت في المصدر الأول، هو من أقرّ بألوهية الله وربوبيته سبحانه، وبرسالة محمدٍ الخاتمة صلى الله عليه وسلم، ثم أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام رمضان وحجّ البيت إن استطاع لذلك سبيلا. وهذه الأركان الخمسة، منها ما هو ظاهر للعيان، ومنها ما هو باطن، متضمن في النية والمقصد، كظاهر النطق بالشهادتين، فكيف يعتبر الناطق بهما مسلماً وهو يحارب دين الله، ويعطّل شرعه، ويخرّب مساجده، ويقتل أولياءه والدعاة إليه، ويهين صحابة رسوله صلى الله عليه وسلم، ويعترض على أوامره ونواهيه؟! لا يصح عمل هذا المخلوق، نطقاً بشهادة، أو صلاة أو غير ذلك، مع تلك النيات المبيّتة لأذي هذا الدين وكراهته وإهلاكه.

ثم، هو، ذاك المؤمن الموحّد، من تخشش في قلبه الإيمان الركين الثابت بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. وكلها وثيقة الصلة ببعضها، لا يمكن الإيمان الصحيح ببعضها والكفر ببعضها، فهي كلها بعد الإيمان بالله سبحانه، مستلزمات ونواتج عقلية وكونية من ذلك الإيمان، عند ذوي الألباب.

ثم تأتي كلية تجمع أطراف الأمر كلّه، سبباً ومسبباً، أصلاً وفرعاً، فعلاً ونتيجة، بداية ونهاية، وهي أن حقّ العبادة هو أن تعي، وعياً تاماً، أنّ الله يراك، وإن لم تكن تراه، فتكون عبادتك وعباداتك، مبنية على هذا الوعي العميق الأصيل المتغلغلِ في النفس «أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ» العلق ١٤.

تلك هي كليات العقيدة التوحيدية، جاءت في حديثٍ واحد، جامع شامل مستوعبٍ، تؤكد ما نزل به القرآن العظيم في محُكَمِه، فسبحان من أرسل رسوله بالكتاب والحكمة.

ثم تعالوا نرى القيم الأخلاقية للتوحيد كما بينتها السنة المشرّفة، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام.

يا من بحبِ المصطفى قد أُوْلَعوا
زِيدوا عليه من الصلاة وأكثروا

يكفيـــك فخرا يا محبَّ محمدٍ
أن المحبَّ مع الحبيب سيُحشرُ

(٤)

يعلمنا علماء العقائد أنّ المسلم، أو المؤمن، الموحد، هو من قام بالتوحيد، معرفة وتصديقاً والتزاماً، مقتضى وفعلاً، فجتنب الكفر، ويصحح الإيمان بما جاء من كليات العقيدة، كما رأينا في الكتاب والسنة، ثم عمل على اتباع الأوامر والنواهي، اتباعا فعلياً تطبيقياً، بزيادة فيه ونقص منه حسب ما تيسر له. ووضعوا لنا تعاريف لتلك المصطلحات كي لا يذهل عنها الناس في خضم الفكر البدعيّ المضلل الذي انتشر منذ القرن الثاني للهجرة، وزادت طينته بلّة تلك العلمانية الملحدة والليبرالية الكافرة الفاسقة، التي حوّلت الكافر مسلماً والمسلم خارجياً إرهابياً، وأباحت، بحجة الاختفاء وراء مجرد الإقرار اللفظي، دون غيره، كلّ محرّم، من تشكيك في العقائد وتخريبٍ في الشعائر والمعاملات، وإهانة للصحابة، بل وتتسور على مقام النبوة، ولمَ لا، وهم مسلمون ينطقون بالشهادة، تخرج مهموسة من بين شفتين غلاظ جفافٍ لم يبتلتا برحيق إيمان!

ثم رأينا كيف أنّ لهذا المسلم المؤمن الموحدّ قيم أخلاقية، وتصرفات دنيوية، يجب مراعاتها، حيث ذكرت في الكتاب والسنة، متضمنة مع القيم العقدية، في نسيجٍ واحد متين، هو الدين المقبول عند الله دون غيره، قال تعالى «ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠)» الروم، ويقول تعالى «وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» البينة ٥. والتي خُلقت الجنة لأهله المخلصين دون غيرهم « جَزَاؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» البينة ٨، وخُلقت النار لأعدائه المُنْكِرين للرسالة دون غيرهم، ولو كانوا تسعة أعشار أهل الأرض «هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (٦٣) اصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ» يس ٦٤. فلا مكان في الجنة لكافر أبداً، ولا مكان في النار، لمؤمن أبداً، إلا ما كان من خصوص نار الموحدين التي تطهرهم من ذنوبهم، وهي خلاف نار الكفار المشركين.

فإذا نظرنا في خُلُقِ التوحيد، سمعنا أبي هريرة رضي الله عنه عن رسولنا الحبيب المصطفي صلى الله عليه وسلم يقول :» الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول:

لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان» متفق عليه. وهي كلها أعمال يتحلى بها المؤمن، تتدرج من أعلاها، وهو القيام بحق التوحيد على العبيد، ثم إلى اتباع الأوامر والنواهي، مثل إخراج الزكاة، عدم لمس النساء في الصيام، وآداب الاستنجاء، كفارة اليمين، حسن الجوار، خفض الصوت عند الحديث، حسن آداب الزيارة، وغير ذلك كثيرٌ حتى أنّ إماطة أذى عن الطريق ورفع حجر من طريق المارة هو من الإيمان. فهل أروع ولا أكثر وعياً وحضارة من هذا الدين؟ ثم يأتي من يترك شعر إبطيه وعانته مرسلاً كالحيوان، ولا يتطهّر من بول، ذكر أو أنثى (!) ولا من براز بماء ينظف به نفسه، فيعلمنا معنى الحضارة، ويرمينا بالتخلف والإرهاب!

ومما يؤكد ذلك حديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة، يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولا يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار» مسلم، وهو نصّ في المسألة. وقد ذكر الإمام المباركفوري أنّ (هذه الأمة) أي أمة الدعوة وهم الخلق جميعا (مرعاة المفاتيح).

ثم اسمع قول الحبيب المصطفى، فيما رواه مسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه» مسلم. وهذا بعدٌ جديدٌ وتعريف فريدٌ، لم يتعرض له علماء العقيدة، حين علمونا عن مصطلح الإسلام والإيمان، في الصورة المعروفة المنشورة في كتب العقائد. ذلك إن هذه التعريفات تتعلق بخُلق المسلم، وكيف يكون في حياته، وهي شديدة الصلة بتلك الحدود والتعاريف التي علمتنا أن الإيمان «قول وعمل يزيد وينقص»، لكنها تطبيق عمليّ لم ينتبه له الكثير، فاقتصروا في العقائد على ما أوردوا من مصطلحات.

فالمسلم، ليس فقط من نطق الشهادين، إقراراً وتضميناً، بل هو من فهم الولاء للمسلمين ومحبتهم والعطف عليه والإحساس بمصيبتهم وحرمة ممتلكاتهم وأرواحهم

وعرضهم، فلم يتعرض لهم بأذي، لا بالكلمة بالشتم واللعن والغيبة والوشي للسلطان، ولا باليد بالبطش والضرب والركل. ذاك هو المسلم الموحّد، بنصّ رسولنا الحبيب صلوات الله عليه. وقد يقول قائل «هذا المسلم الكامل» فيجيب الإمام الخطّابي إن «القصر فيه باعتبار تنزيل الناقص منزلة المعدوم فلا داع لافتراض الكمال» (مرعاة المفاتيح للمباركفوري كتاب الإيمان ج ١ ص ٤٧).

ثم المهاجر في سبيل الله، إن انقطعت سبل الهجرة المادية لأسباب دنيوية، فإن من تعريف الهجرة، أن يهجر ما نهى الله عن إتيانه، فيجتنب فعله، ويترك بينه وبينه مسافة احترازاً من الوقوع في المحارم.

وعن أبي بردة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد صلى الله عليه وسلم والعبد المملوك إذا أدى حق الله وحق مواليه ورجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها فله أجران « البخاري. فانظر يا رعاك الله كيف مشج رسول الله صلى الله عليه وسلم بين كليات العقيدة وكليات الخُلُق. فأولا عدل الله سبحانه في أن النصراني أو اليهودي المولد، إن آمن برسالة نبينا فقد اكتسب أجرين، أجر إيمانه بنبيه أولا، ثم هجر الدين المبدّل والإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فله أجران. ويستوي معه من كان عليه حق لسيده (وقت أن كانت العبودية لا تزال قائمة في البشر)، أو من كان عليه حق لصاحب عمله أو غير ذلك فأداه كاملاً، ثم من اعتنى بجارية لديه، فعلمها (انظر كيف جعل تعليمها شرطاً، بينما هؤلاء الأدعياء من الكفار يرمون الإسلام بأنه لا يدعو لتعليم المرأة في حدود الشرع)، ثم أعتقها، ففك بذلك رقبة، ثم تزوجها، فأحصنها، فله أجران. وهذا من تمام العمل الصالح.

ثم انظر إلى الحديث الجامع المانع الذي رواه سفيان بن عبد الله الثقفي قال يا رسول الله قل لي في الإسلام قولا لا أسأل عنه احداً بعدك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل آمنت بالله ثم استقم» مسلم. انظر في كلية هذا الحديث وجمعه ومنعه. وربطه بين

العقيدة والعمل والخلق والتصرف. آمنت بالله، تشمل كلّ ما ذكرنا من عقيدة التوحيد بكلياتها وعموماتها. «ثم استقم» فالاستقامة هنا دالة على اتباع الخير الذي هو على صراط مستقيم، واجتناب الشرّ الذي هو على التواء وتميع وتضارب أبداً. فمن استقام فقد فاز، قال تعالى «وألَوْ استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقا» الجن ١٦، «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ» هود ١١٢.

ثم انظر إلى المودة والتآخي والولاء في حديث أنس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: لا يؤمن أحدكم حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه» متفق عليه. وهذا قمة الإحساس بالمساواة والعدل، والتحقق بمعنى البشرية، لا ما ينعق به كلاب الأمم المتحدة والمؤسسات الغربية التي تجمع الأموال تحت شعار نشر العدل والمساواة، وهي أداة في يد المستعمر الآثم. ديننا الحنيف يربط بين الإيمان بالله، والمساواة والعدل ومحبة الأخ المسلم، على ألا يكون من أهل البدع والإصرار على المعاصي طبعاً.

ولو ذهبنا نتتبع أحاديث المصطفي التي دلتنا على خُلُق التوحيد وقيمه، لخرج الحديث بنا عما أردنا بيانه هنا، لكننا نختم بحديث أجمع ما يكون. حديث له شجون خاصة، يضرب على نياط القلب شوقاً للحبيب، ورغبة في لقائه.

عن أَنَسِ بنِ مَالِكٍ[قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وسلم «لاَ يؤمِنُ أَحَدَكُم حَتّى أَكُونَ أَحَبّ إِلَيهِ مِن وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنّاسِ أَجمَعِينَ» مسلم

وهذه هي العلامة الفارقة في عقيدة المؤمن، وخُلُقه، أين يكون حب رسول الله منه، كحبه نفسه، أو أولاده، أو أهله، أو الناس، كلّ الناس؟ فوالله إن هي إلا إجابة واحدة قاطعة، ومقياس نادر أصيل بيّنه لنا الحبيب المصطفى، بل هو أحب للمسلم الموحّد من كل هؤلاء وأولئك.

وحبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليس من نوع حبّ الآخرين، بل هو حبٌّ عميق مغروس في النفس، ينمو مع المسلم كلما عرف المزيد من فضله وعظمته وتضحيته ونصيحته له وللناس أجمعين.

فإن فضل رسول الله ليس له ** حدٌّ فيعرب عنه ناطقٌ بفمِ

ووالله من لم يهتز من أصل كيانه، حين يقرأ قول الله سبحانه ، وهو يمنّ علينا بفضل إرسال الحبيب المصطفى لنا، فإنه لا يزال في درجات سفلى من الإيمان

«لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» التوبة ١٢٨.

انظر إلى المِّنة، وانظر إلى النعمة! «مِّنْ أَنفُسِكُمْ»، فيا للشرف ويا للكرامة ..

انظر إلى الإشفاق والمحبة والعطف الذي في قلب الحبيب المصطفى «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم»، يعزّ على نفسه ويشقّ عليها ما يعنت أمته ويرهقها عسرا، فما أحنّه من قلب وما أروعه من خُلُق. وهو، دائما وأبداً «بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» ، وهما مشتقتان من صفات الرحمن جلّ وعلا، فالمصطفى بنا رؤوف رحيم، في كلّ أمرنا، لذلك في حديث أمنا عائشة رضي الله عنها في صفة الحبيب المصطفى «ما خُيِّر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثما» البخاري.

ثم ألم تلحظ يارعاك الله، أن هذه الآية هي آخر آيات سورة التوبة، التي لم يبدأ الله فيها بالبسملة، لما فيها من ويلٍ وثبور وعظائم الأمور تقع على الكفرة المعاندين، فإذا هو سبحانه ينتهي بها إلى أقصى معالم الرحمة وردرجات الحبّ، للموحدين المؤمنين، بمنته عليهم بإرسال المصطفى صلوات الله وسلامه عليه، ويبشرهم بما في قلبه تجاه أمته. فتعالى الله سبحانه.

وحبّ المصطفى ليست كلمات تُقال بلسان، ولا حسّ يعتمل في قلب أو أركان، لا، بل هو طاعته والالتزام بأمره ونهيه، فحب الله ومن ثم حب رسوله المصطفى، هو طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم «قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» آل عمران ٣١.

ذلك هو توحيد المسلمين، الذي عنوانه «لا إله إلا الله»، وذاك هو المسلم الموحّد، كما جاء في كتاب ربنا جلّ وعلا، وسنة رسولنا صلى الله عليه وسلم، عقيدة وخُلقا. فأين نحن من هذا

كلّه؟ أين أنت وأنا من هذا كله؟! «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» الحديد ١٦، خاطب بها الله سبحانه «الذين آمنوا» .. فأين نحن من هذا!؟ لا يسعنا إلا أن نقول ما علمنا ربنا «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» البقرة ٢٨٦

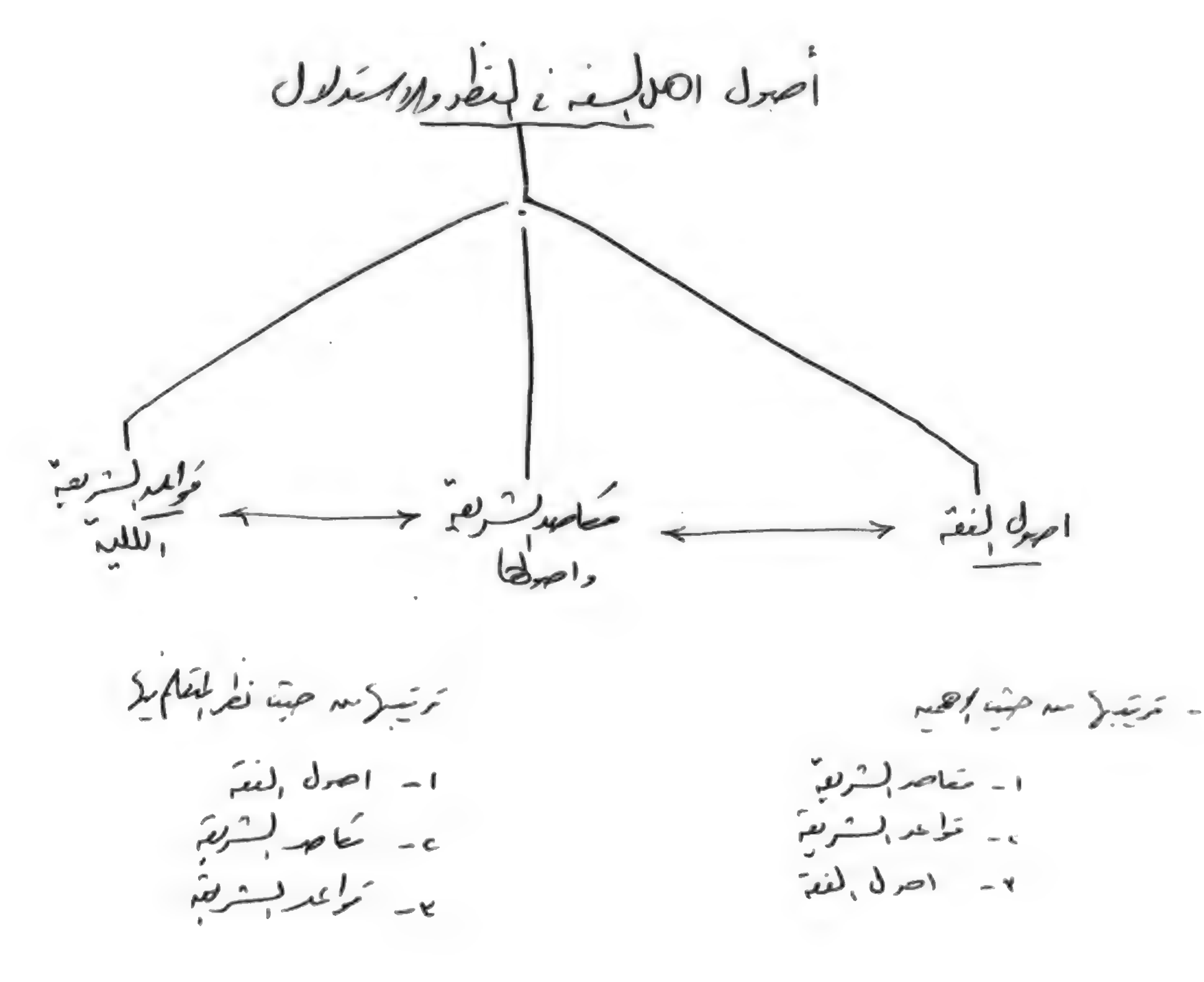
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

د طارق عبد الحليم

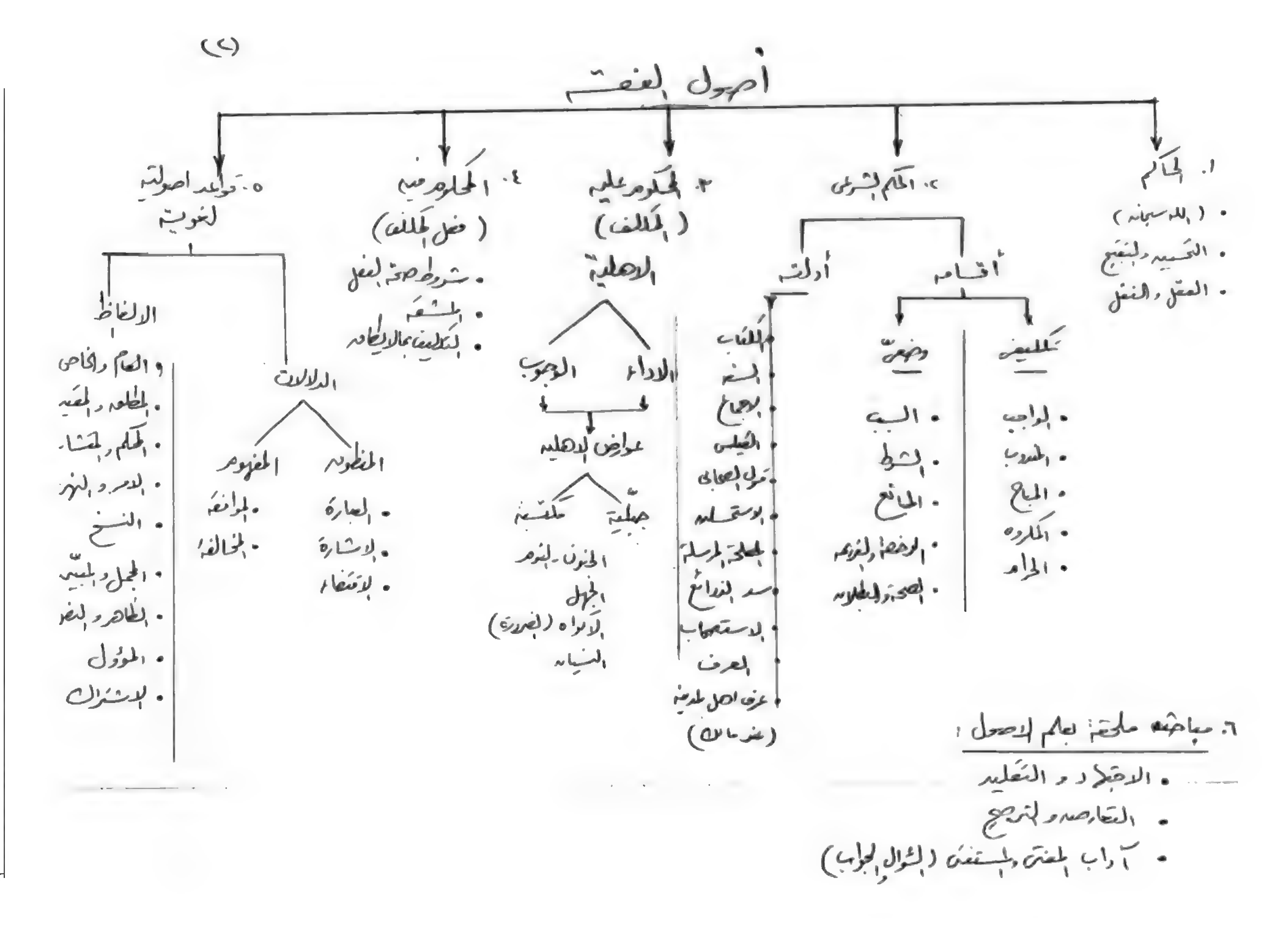
٢٦ رمضان ١٤٤١

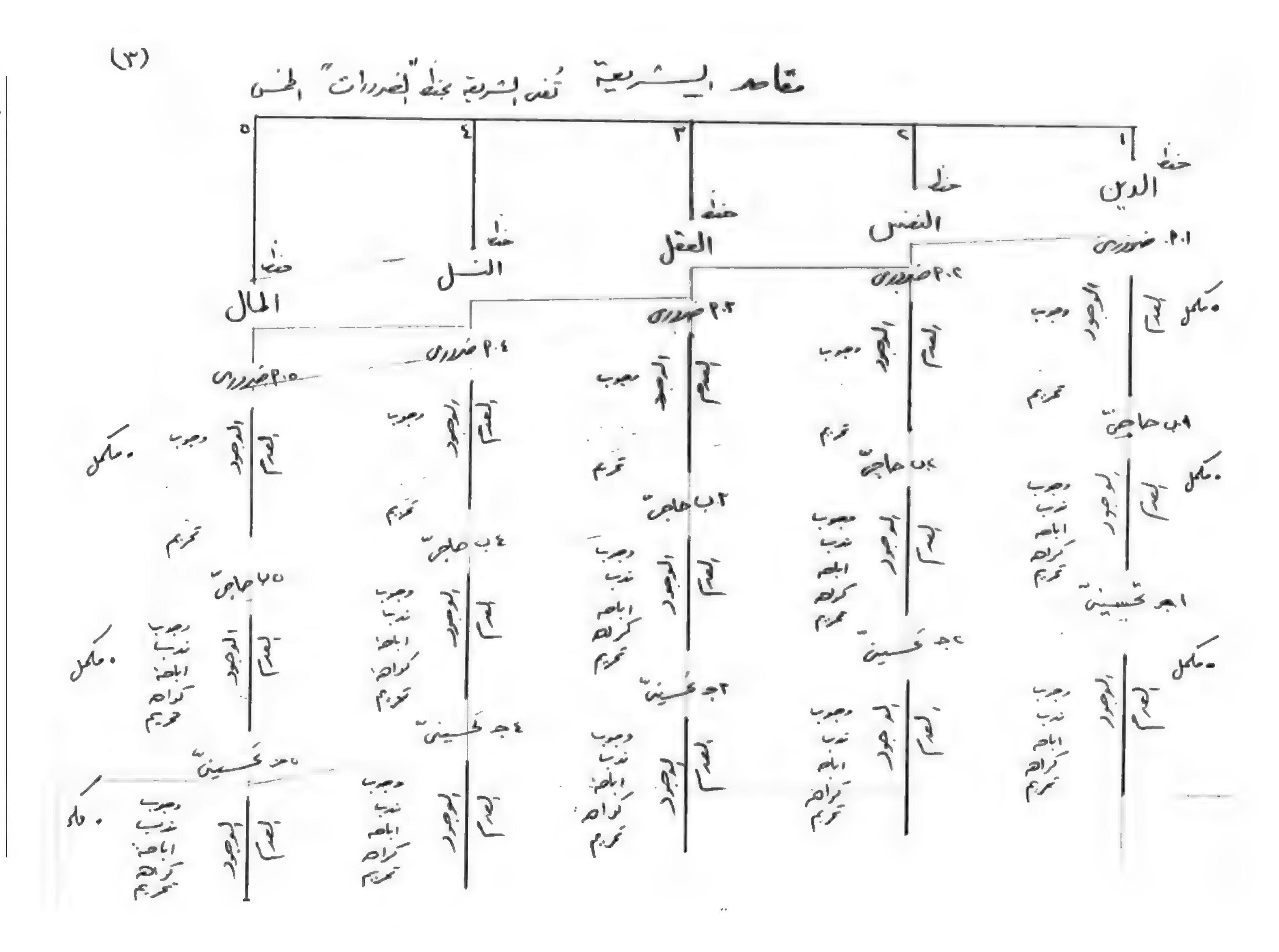
١٩ مايو ٢٠٢٠





أصول الفقه
مقاصد الشريعة
وأصولها
قواعد الشريعة
الكلية
- ترتيب من حيث الأهمية
١- مقاصد الشريعة
٢- قواعد الشريعة
٣- أصول الفقه
١- أصول الفقه
٢- مقاصد الشريعة
٣- قواعد الشريعة


(٢)
أصول الفقه
١. الحاكم
• (الله سبحانه)
• التحسين والتقبيح
• العقل والنقل
٢. الحكم الشرعي
أقسام
تكليفي
• الواجب
• المندوب
• المباح
• المكروه
• الحرام
وضعي
• السبب
• الشرط
• المانع
• الرخصة والعزيمة
• الصحة والبطلان
أدلته
• الكتاب
• السنة
• الإجماع
• القياس
• قول الصحابي
• الاستحسان
• المصلحة المرسلة
• سد الذرائع
• الاستصحاب
• العرف
• عمل أهل المدينة
٣. المحكوم عليه
(المكلف)
الأهلية
الأداء
الوجوب
عوارض الأهلية
جبلية
مكتسبة
الجنون - النوم
الجهل
الإكراه (الضرورة)
النسيان
٤. المحكوم فيه
(فعل المكلف)
• شروط صحة الفعل
• المشقة
• التكليف بما لا يطاق
٥. قواعد أصولية لغوية
الألفاظ
• العام والخاص
• المطلق والمقيد
• المحكم والمتشابه
• الأمر والنهي
• النسخ
• المجمل والمبين
• الظاهر والنص
• المؤول
• الاشتراك
الدلالات
المنطوق
• العبارة
• الإشارة
• الاقتضاء
المفهوم
• الموافقة
• المخالفة
٦. مباحث ملحقة بعلم الأصول:
• الاجتهاد والتقليد
• التعارض والترجيح
• آداب المفتي والمستفتي (السؤال والجواب)


(٣)
مقاصد الشريعة
تعنى الشريعة بحفظ "الضرورات" الخمس
١ حفظ الدين
٢ حفظ النفس
٣ حفظ العقل
٤ حفظ النسل
٥ حفظ المال
١.أ ضروري
١.ب حاجية
١.جـ تحسينية
٢.أ ضروري
٢.ب حاجية
٢.جـ تحسينية
٣.أ ضروري
٣.ب حاجية
٣.جـ تحسينية
٤.أ ضروري
٤.ب حاجية
٤.جـ تحسينية
٥.أ ضروري
٥.ب حاجية
٥.جـ تحسينية
مكمل
الوجود
العدم
وجوب
ندب
اباحة
كراهة
تحريم

الدين

١. أصل (التوحيد)

ثابت على مر الزمان والمكان

هو دين الأنبياء، كلهم من لدن إبراهيم

• "نحن معاشر الأنبياء ديننا واحد"

• "ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت"

الأصول كلمة مشتركة

أ. أصل الدين.

ب. أصول الشريعة ومقاصدها.

٢. فروع (الأحكام الشرعية)

تختلف باختلاف الأمم وحاجاتهم

"لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً"

ج. قواعد الشريعة العامة الكلية

د. أصول الفقه

القواعد الشرعية

١. قواعد تستنبط من
اصول الشريعة ومقاصدها

- بناء الدنيا على اختلاط المصالح والمفاسد
- درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح
- تقديم اعلى المصلحتين بتفويت ادناهما...
- الجمع بين اطراف الادلة
- قضايا الاعيان لا تقدح في القواعد الكلية.
- القواعد العامة تجري على العموم العادي لا الكلي
- النظر في الجزئيات والكليات لمعارضتهم بحكم.
- العبرة في العقود بالمعاني لا بالمباني
- العمل بالظاهر ما لم يعارضه مع ظاهر اقوى منه دلالة
- النظر في المقاصد واعتبار المآلات

٢. قواعد تستنبط من
فرعيات الشريعة وجزئياتها

- رفع الضرر
- المشقة تجلب التيسير
- الضرورات تبيح المحظورات
- اليقين لا يزول بالشك
- الضرر لا يزال بمثله
- الضرورات تقدر بقدرها
- العادات اذا تكررت تقررت
- زوال العذر يزيل الاباحة



الأعمال الكاملة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه وبعد

مقدمة

فإن من فضل الله على عباده وعبيده أن منحهم العقل وأرسل إليهم البينة، وخلقهم على الفطرة السديدة، عدلاً منه وفضلا. وقد جعل الله العلم أسمى غايات البشر التي يتحصل بها على رضا الله سبحانه، وجعل العلماء مقدمين على كلّ من عداهم، وأولاهم بتقوى الله واتباع رسوله ﷺ. ولا يستهين أحدٌ بقيمة العلم والتدوين، كما رأينا على مرّ عقود، من تسفيه طلاب العلم وأصحابه، إما لصالح الحركة العشوائية مثلما حدث في جماعة الإخوان، أو الزهو بحمل السلاح بساحة قتال، يظن صاحبه أنه يتفضل على الله والناس بعمله. ولا ننسى ما يحدث حين يكون سلاحا دون علم، متمثلا في حركة العوادية الحرورية، أهلكهم الله.

وقد منّ الله عليّ من فضله بأن وجهني صغيراً إلى الطلب والنظر، والبحث والتقصي، فترة تصل اليوم إلى أكثر من نصف قرن من الزمن. وقد عشت خلالها حياة مضطربة، متنقلاً في بلاد كثيرة، بعد أحداث مصرع السادات، واضطراري للخروج من مصر عام ١٩٨١ للأسباب الأمنية المعروفة. لكن هذا لم يؤثر كثيرا والحمد لله تعالى، فواليت العمل الأكاديمي في مجال التدوين والنشر، حتى يومنا هذا، وأنا مشرف على السبعين عاما من العمر.

وقد رأيت أن أضع ما أصدرت من كتب وأبحاث، على هذه القناة، مستغلاً التقدم التكنولوجي لصالح العمل الإسلاميّ. وهو جهد أراه صدقاً، متواضعٌ، من حيث أضعنا الكثير من الجهد والعمر في السعي لتأمين طلبات الحياة والرزق للأهل والأولاد، وآثرت عدم الإتكال على عائد كتاب أو ثمن مقال، ليكون قلمي حرّاً كما أردت له. وهو سبب عدم انتمائي لأي جماعة في الساحة، وإن تناغم فكري وتوجهي مع بعضها.

وقد وضعت تلك الكتب في ترتيبها صدورها الزمني، لا ترتيبها الموضوعي، حيث إنها تغطي مساحة كبيرة من الموضوعات الفقهية والأصولية في العلوم الشرعية. واستثنيت

في ذلك ما يكون مسلسلاً من كتب مثل كتب الثورة المصرية، وكتب أحداث الشام ليكون القارئ متتبعاً لها دون التحول بحثا عن بقية أجزائها.

وأوجه النظر خاصة إلى أحداث الثورتين، المصرية والشامية. فإن الثورة المصرية لم تحظ بكثير اهتمام من ناحية تدوين أحداثها وتتبع مسارها، بله تحليلها، منذ نوفمبر ٢٠١٠ وحتى استحكام قبضة السيسي على الحكم في نوفمبر ٢٠١٣. وما ذلك إلا لضعف المهتمين في مصر تدوينا، ولأن أبطالها كانوا منشغلين بسياسة جوفاء ثم سجنوا بلا استثناء. أما الثورة الشامية فقد كان نصيبها أوفر في تسجيل أحداثها، من حيث أن فصائلها كانت تصدر بيانات رسمية توثق، من وجهة نظرها، لحدث أو أحداث. ومن حيث أن البعض قد تناول بعض تلك الأحداث، متفرقة، كتابة أو تحليلا. لكن هذه الكتابات لم ترق إلى تأريخ كامل موثّق لما وقع، وما لا يزال يقع على مسرح الأحداث.

وقد مكنني الله سبحانه بحوله أن أقوم بدور متواضع في هذا الأمر، فقد تابعت الثورتين يوما بيوم، بل ساعة بساعة، المصرية حتى انتهت على يد السيسي، والسورية حتى كاد أن ينفض جمعها على يد محمد علوش وصحبه. وقد جمعت في هذه الفترة التي استمرت ست سنوات كاملة، ستة مجلدات، أربعة عن الثورة المصرية (٥٢٤ مقالا وبحثا)، وثلاثة مجلدات عن الثورة الشامية، والتي تابعتها تدوينا منذ نوفمبر ٢٠١٣ حتى ديسمبر ٢٠١٧، ولا أزال، (١٨٧ مقالا وبحثا & ٤٥٢ خاطرة وفائدة) تحليلا وتوجيها. وهي، ولا أنكر، مكتوبة من وجهة نظر مدونها، إذ يستحيل فصل التحليل عن فكر القائم به، لكن مع تحرى العدل والحق ما أمكن لبشر.

ولا أدعى إني قد استوعبت الأحداث كاملة، لكني لا أعرف غيرها، جمعا لهذا الكمّ من المتابعات والتحليلات، لتلك الأحداث كلها، في مكان واحد، وبقلم واحد. وكم أتمنى أن يقوم أحد الأبناء بجمع كافة البيانات التي صدرت إبان الثورة الشامية، من كافة الفصائل بما فيها الحرورية، لتكون أحد مصادر التوثيق لهذه الحقبة الفريدة، التي أسموها «الربيع العربي».

كما أوجه انتباه القراء الأحباء إلى تلك الأعمال التي أسميها «أكاديمية»، وهي التي تبحث في نقاط محددة، لتصل إلى نتائج فيها جدّة لم تعهد قبلا، أو فيها تأكيد على ما هو معهود، بدلائل وقرائن جديدة. وهذا اللون من البحث هو ما قد أغضى شباب الحركة الإسلامية عنه الطرف كلية، خاصة في التيار الجهادي، وساروا وراء موضوع واحد يوافق هواهم، ويسهل على فهمهم، وهو تكفير الحكام، وأدلته، لا غير.

ولهذا الشباب أقول: العلم الشرعيّ ليس مجرد تكفير للحاكم، أو تقديم تسويغ للجهاد، بل هو ساحة واسعة تضم ما لا يُحصى من مواطن العلم الذي جعله الله مادته بين أيدينا، لننظر فيه ونزيد عليه في كلّ باب. ونظرة إلى ذلك الكمّ الذي ينتجه طلاب الجامعات الإسلامية، رغم كونها في بلاد يحكمها الطواغيت، في شكل رسائل ماجستير ودكتوراه وأبحاث منفصلة، تشهد لذلك الذهول عن العلم والغيبة الفكرية التي يعيشها شباب التيار الجهادي، بسبب سطوة بعض من سطوا على عقولهم، بكلمات، تكررت وتشكلت وتقررت وتمهدت، وأعاد الناس فيها وخاضوا عقوداً، يعتمدون على ما كتب علماء السلف في شرح التوحيد.

كذلك فإني سوف أقوم إن شاء الله بإفراد الأبحاث المطولة، التي قد تكون مدرجة في كتاب من الكتب، ليتوجه لها الناظر دون جهد في البحث، وهي ضمن سلسلة المائة بحث التي نصدرها. لكنّ سيكون هذا بعد أن نضع الكتب والأبحاث كلها أولا إن شاء الله تعالى.

ولعل الله أن يتقبل أعمالنا ويجعلها خالصة لوجهه صحيحة على سنة رسوله ﷺ.

د طارق عبد الحليم

٠٧ فبراير ٢٠١٧ - ٢٢ جمادي الآخر ١٤٣٩

قائمة الأعمال الكاملة

في العلوم الشرعية

د طارق عبد الحليم

في الفترة من

١٩٧٨ - ٢٠٢٠ (١٣٩٧ - ١٤٤١ هـ)

تشمل ٥٦ كتاباً وبحثاً

❋ رابط & http//:tariqlibrary.net76.net/bookk.php

https//:t.me/DTHaleemBooks

١. مجموعة الأعمال الكاملة - طبع دار الكتاب العالمي ثمانية مجلدات (صدر منها أربعة مجلدات، وأربعة تحت الطبع) ٢٠١٩-٢٠٢٠

٢. فتوى شيخ الإسلام في حكم من بدل شرائع الإسلام ١٩٧٨ تحقيق

٣. الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد ١٩٧٨ كتاب

٤. فتح المنان في بيان حقيقة الإيمان ١٩٧٩ كتاب

٥. مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم ١٩٨٤ (مع د محمد العبدة) كتاب

٦. المعتزلة: بين القديم والحديث ١٩٨٥ (مع د محمد العبدة) كتاب

٧. الصوفية: نشأتها وتطورها ١٩٨٦ (مع د محمد العبدة) كتاب

٨. مسوّدة في التاريخ الإسلامي ٢٠٠٠ كتاب

٩. مجموعة أبحاث في التوحيد ٢٠٠٠ بحث

١٠. فتنة أدعياء السلفية وانحرافاتهم ٢٠٠٤ (نسخة عربية وانجليزية) كتاب

١١. مفتاح الدخول إلى علم الأصول ٢٠٠٧ كتاب

١٢. المصلحة في الشريعة الإسلامية ٢٠١٢ كتاب

١٣. من الثورة إلى الانتفاضة في تسعة أشهر ٢٠١١ كتاب من مجموعة مقالات

١٤. الثورة بين الانتفاضة والخمود ٢٠١٢ كتاب من مجموعة مقالات

١٥. دفاع عن الشريعة ٢٠١٢ كتاب من مجموعة أبحاث

١٦. مقالات في السياسة والشريعة والحياة ٢٠١٢ كتاب من مجموعة مقالات

١٧. عام من السقوط .. مع الإخوان ٢٠١٣ كتاب من مجموعة مقالات

١٨. وأطل الكفر برأسه .. بعد الانقلاب ٢٠١٣ كتاب من مجموعة مقالات

١٩. أنوار البرق في بيان الحق - معالم في سيد قطب العالمُ الشهيد ٢٠٢٠

٢٠. بعد أن انقشع الغبار ٢٠١٤ بحث

٢١. تطور أصول الفقه بين الشافعيّ والشاطبيّ ٢٠١٥ بحث

٢٢. مقاصد الشريعة بين المقاصد والوسائل ٢٠١٥

٢٣. الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية ٢٠١٥ بحث

٢٤. التقريب في فهم الموافقات (شرح المقدمات) ٢٠١٥ كتاب

٢٥. بحث «أحداث أوروبا .. أسبابها ونتائجها» بالعربية والانجليزية

❊ رابط http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-72959

٢٦. بحث «أردوغان .. بين العلمانية والإسلام»

❊ رابط http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73053

٢٧. بحث «الضرورة والإكراه في الشريعة الإسلامية»

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73047

٢٨. بحث «حتى تتطهر الديموقراطية»

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73069

٢٩. مقال «النقد والنقض والجرح والتعديل»

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73066

٣٠. نظرة في أطروحات العمل السياسي الإسلامي في الواقع المصريّ

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-30740

٣١. بحث «القول في تكفير العوادية»

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73040

٣٢. بحث «العموم في الشريعة الإسلامية»

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73063

٣٣. بحث :المنطوق والمفهوم في الشريعة واللسان العربي»

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73137

٣٤. بحث: دراسة مقارنة في الشعر العربي .. القوس العذراء مثالاً

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73174

٣٥. كتاب «أحداث الشام .. كما عايشتها « مجلد ١ - حتى نهاية ٢٠١٥

❊ رابط http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-72939

❊ رابط الفهرس http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-72937

٣٦. كتاب «أحداث الشام .. كما عايشتها « مجلد ٢ - حتى نهاية ٢٠١٦

❊ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73065

٣٧.كتاب «أحداث الشام .. كما عايشتها « مجلد ٣ - حتى نهاية ٢٠١٧

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73169

٣٨.كتاب «أحداث الشام .. كما عايشتها « مجلد ٤ - حتى أكتوبر ٢٠١٩

٣٩.فوائد تويترية كاملة - في الفترة بين ابريل ٢٠١٤ - أبريل ٢٠١٦

❋ رابط http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-72960

٤٠.بحث: الحلول المطروحة في الساحة الشامية .. في ضوء الواقع

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73178

٤١.بحث: الأنوار البهية في معالم الدعوة النجدية

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73188

٤٢.بحث: ردّ اعتراضات الأستاذ حسين بن حسان الصومالي على د طارق عبد الحليم

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73197

٤٣.بحث: سيد قطب .. وفرية سبّ الصحابة

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73201

٤٤.بحث «سد الذرائع في الشريعة الإسلامية

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73227

٤٥.بحث «خطوات منهجية في ظل الحقيقة العارية»

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73226

٤٦.بحث «الأزمة الإدلبية وتوابعها»

❋ http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73157

٤٧. سلسلة الأخلاق في القرآن الكريم

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/futoohAllah

٤٨. الرد على الددو الشنقيطي - كسر أصنام العلم المُتَّبَعة

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/futoohAllah

٤٩. الرد على من ادعى رؤية الله في المنام

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/futoohAllah

٥٠. شريط الذكريات

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/Dr_THaleemLib

٥١. بحث الخلاف: معناه وأسبابه ونتائجه

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/Dr_THaleemLib

٥٢. بحث خطوات منهجية في سبيل تكوين جيل التمكين

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/Dr_THaleemLib

٥٣. بحث «قيام الدولة بين الوهم والحقيقة

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٥٤. نظرات في التمكين في واقعنا المعاصر

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٥٥. الخلاف - أسبابه وآثاره

* قناة د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٥٦. الخلاف - أسبابه وآثاره

❋ د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٥٧. ضوابط في السياسة الشرعية

❋ د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٥٨. منهج أهل السنة في النظر والاستدلال

❋ د طارق عبد الحليم

http://tariq-abdelhaleem.net/ar/ & https://t.me/fotoohbarry

٥٩. سلسلة نحن .. وأخطاؤنا

❋ د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٦٠. اللسان العربي والمنهج العلمي

❋ د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٦١. حول «أباطيل وأسمار»

❋ د طارق عبد الحليم https://t.me/fotoohbarry

٦٢. نظرات عملية في بناء الأمة - مقال

❋ د طارق عبد الحليم https://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/73297

٦٣. القيم العقدية والأخلاقية في التوحيد - بحث

❋ د طارق عبد الحليم https://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/73289

٦٤. الأمثال في القرآن الكريم – مقال

❋ د طارق عبد الحليم https://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/73292

٦٥. نشأة الشخصية بين الآباء والأبناء - بحث

❋ د طارق عبد الحليم https://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/73296

صوتيات

- شرح أركان الإيمان

❋ رابط http://tariq-abdelhaleem.net/new/DownloadList-108

- دورة الإيمان (٢١ درسا)

❋ https://www.youtube.com/watch?v=-yZLL8dVM_c

- دورة التوحيد (٣٤ درسا)

❋ https://www.youtube.com/playlist?list=PLelZLsnHh4uJ3 Mroi-3eqp5Y_aLUolbXM

- دورة أصول الفقه (حتى: الدرس الثالث عاشر - الأحكام الوضعية)

❋ https://www.youtube.com/playlist?list=PLelZLsnHh4uIsLmhrmiH-Y--_EsBwTYbY

- شرح كتاب الموافقات حتى المحاضرة ٢٢٥ (المجلد الرابع - الإجتهاد)

❋ https://www.youtube.com/playlist?list=PLelZLsnHh4
uLrrg26tevW6H8R2lYeKJdl

- شرح كتاب حقيقة الإيمان

❋ https://www.youtube.com/playlist?list=PLelZLsnHh4uLTDc qmKnTwqGaRvHZZpcXy

- خلاف مئات المقالات والتسجيلات الموجودة على الموقع

❋ رابط http://tariq-abdelhaleem.net/new/LiveList.html

كتب ومقالات بالإنجليزية

1. Book of «Terminology of Hadith and Methodology of Muhadetheen»
   مصطلح الحديث ومناهج المحدثين
   a. http//:tariqlibrary.net76.net/bookk.php & https//:t.me/DTHaleemBooks
2. Book of «The Counterfeit Salafies»، 2004
   a. http://tariqlibrary.net76.net/bookk.php & https//:t.me/DTHaleemBooks
3. The Attacks In Europe: Causes and Consequences - Complete document
   a. http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-72969
4. Will Science know the Truth?
   a. http://tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73076
5. The Fall of Democracy in the United States of America
   a. http//:tariq-abdelhaleem.net/new/Artical-73072
6. The world leaders: Obama-Harper، Axes of Evil، Hearts of Stone! Against Aggression!
7. Stephen Harper -Associate of the Assassin
8. My wars are over!
9. Between Al-Hijab and Al-Niqab
10. «Shock and Awe» for the Western Policy in the Middle East
11. Pentagon Places Its Bet On a General in Egypt - (May Allah protect Us)
12. Injustice in Canada، total of 38 Articles) Injustice in Canada The Toronto 18 «Terror» case Six years ago my son; Shareef has been arrested for participating in an alleged terrorist attack which was completely
13. Ahlul Sunnah's Understanding of al-Qada'a wal Qadar (total of 4 artles)

14. Revival of Sunnah: Islamic Guide to Attending Ahlul Bida'a Gatherings
15. Yes to Unity ... No to Bida'a
16. Bida'a، Can It Be Good?
17. Bida'a of Irja'a and Murji'ah
18. Bid'aa In Islam، Misconceptions and Explanations
19. The anniversary of the «Revival of Innovation Spirit»
20. Tareq Suwaidan and Women Khalifas!!
21. «Horses for Courses»، published in the International Journal of Project Management، UK، 1988.
22. 'Effective Leadership in Construction Industry»، published in English and Arabic (بالعربية والانجليزية) 1995، 1415H، university of King saud، Eng. Science، p163-172، Mecca، SA
23. Will science know The Truth? «Islam and The Quantum Theory»
24. Women rights in Islam
25. Women between Two Cultures.

Link - http://www.tariqabdelhaleem.net/new/ArticalList-111

http://justpaste.it/ghf4

فهرس الكتاب

مقدمة المجلد السادس.. ٧

الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد

مقدمة الطبعة الأولى.. ١٦
مقدمة الطبعة الأولى الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد........................ ٢٠
الفصل الأول
مقدمات ضرورية.. ٢٣
الفصل الثاني
تأثير عارض الجهل على التوحيد.. ٢٧
الفصل الثالث
تأثير عارض الجهل في الإسلام على الحقيقة (٥٥).............................. ٣٦
الفصل الرابع
تأثير عارض الجهل في أصول الشريعة.. ٤٧
الفصل الخامس
تأثير عارض الجهل في الأصول الاعتقادية.. ٥٤
الفصل السادس
شبهات وإيضاحات.. ٥٧
الفصل السابع
قضية تكفير المعين.. ٧٩
الخاتمة.. ٨٩
أهم مراجع البحث.. ١٢٣

الأصول والفروع في الشريعة الإسلامية........................ ١٢٧
الضرورة والإكراه في الشريعة والتعليق على بحث أبي عبد الرحمن الأثري.................. ١٣٠
العموم في الشريعة، حدوده وضوابطه في اللسان العربيّ........................ ١٤٠

التقريب في فهم الموافقات

مقدمة الكتاب.. ١٦١
مقدمة الكتاب.. ١٦٧
مقدمة خاصة بالكتاب الأول.. ١٧١
خطبة المؤلف.. ١٧٣
مقدمات المؤلف.. ١٨٣
المقدمة الثانية.. ١٨٩

هل يَصلحُ الفرع .. والأصلُ أعوجٌ؟ السبب والمسبب في الموافقات........................ ٣١٤
المصلحة والعقل .. في ضوء الشرع.. ٣٣٠

الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية

حدّها - أحكامها - حكَمها

مقدمة البحث.. ٣٣٧
القصد من البحث.. ٣٣٨
القسم الأول.. ٣٤٠
القسم الثاني.. ٣٥٣
الباب الأول
الاستثناء في القواعد الأصولية.. ٣٥٥
الباب الثاني
الاستثناءات في القواعد الكلية الفقهية.. ٣٦٢

الباب الثاني
قضايا الأعيان وحكايات الأحوال.......... ٣٦٤

الباب الرابع
العوارض الأهلية.......... ٣٦٧

الباب الخامس
العزيمة والرخصة.......... ٣٧٣

الباب السادس
المصلحة وعلاقتها بالاستثناء.......... ٣٧٥

نتيجة البحث.......... ٣٨٢

مراجع البحث.......... ٣٨٣

الخلاف

الخلاف بين المسلمين: أسبابه وآثاره.......... ٣٨٩

خاتمة.......... ٤٢٣

تطور علم أصول الفقه .. بين الشافعيّ والشاطبيّ

المطلب الأول.......... ٤٢٧

مراجع البحث.......... ٤٤٩

مقاصد الشريعة – بين المبادئ والوسائل

مقدمة البحث.......... ٤٧٩

مدخل إلى تطور النظر في موضوع المقاصد.......... ٤٨١

شرح المقاصد العامة للشريعة ومراتبها.......... ٤٨٩

منظومة المقاصد.......... ٤٩١

بين مقاصد الشريعة ومبادئها.......... ٤٩٣

العلاقة بين المقاصد والوسائل..٥٠٢
المقاصد والمصالح في الشريعة..٥٠٥
التجديد في الفكر المقاصديّ..٥٠٧
أهمية دراسة المقاصد في بناء الفقه المعاصر..٥١١
مراجع البحث..٥١٣

المنطوق والمفهوم في الشريعة الإسلامية

دراسة حول المنطوق والمفهوم..٥١٧
المنطوق – أدوات فهمه..٥٢٠
الحقيقة والمجاز..٥٢٣
ردّ اعتراضات الأستاذ حسان بن حسن الصومالي على د طارق عبد الحليم
في مسألة تكفير العاذر..٥٣٨

مفتاح الدخول الى علم الأصول

مختصر جامع في علم الأصول للمبتدئين

منهج أهل السنة والجماعة في النظر والاستدلال..٥٦٢
(١)علم الفقه وأصول الفقه..٥٦٢
(٢) قواعد أصولية لغوية..٥٦٨
(٣) مباحث لفظية أصولية..٥٨١
(٤) باب الأمر والنهي..٥٨٧
٦- الحكم الشرعي:..٦٠١
مقاصد الشريعة..٦٧٢
الباب الثاني
المصالح المُرسلة..٦٩٦

الفصل الثاني
عن البدعة... ٧١٣
الفصل الثالث
في الفرق بين المصلحة المُرسلة والبدعة.. ٧٢٦
الفصل الرابع
سد الذرائع.. ٧٢٨
مراجع الكتاب... ٧٣٥

منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة والجماعة

مقدمة.. ٧٤١
القسم الأول
الأسس الفطرية... ٧٥٢
القسم الثاني
الأسس العقلية.. ٧٦٣
القسم الثالث
الأسس الشرعية في النظر والاستدلال... ٧٨٤
هل يمكن أن يُقبل العمل المكفّر بدعوى الإكراه؟.................................... ٨٨٠

الغاية والوسيلة .. في التصور الإسلاميّ.................................... ٨٩١
دراسة حول المرونة في السياسة الشرعية .. والوضع الدولي....................... ٨٩٥
رفع الشبهات في موضوع الولاء والبراء.. ٩٠٩
الجرح والتعديل في الواقع الإسلاميّ... ٩١٩
الإحكام في رفع الشبهات عن مسألة توحيد الحكا.............................. ٩٢٤
شبهة في باب التحاكم إلى شرعٍ وضعي غير ما أنزل الله........................ ٩٢٦

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فألئك هم الكافرون» المائدة ٤٧
قول بن عباس رضي الله عنه «كفر دون كفر»..٩٢٧
شبهة في باب الولاء..٩٤٣
القيم العقدية والأخلاقية في التوحيد......................................٩٤٨
بيانيات توضيحية..٩٦٥

الأعمال الكاملة...٩٧١
قائمة الأعمال الكاملة في العلوم الشرعية......................................٩٧٤